Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/revuebiblique9190unse

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

NEUVIÈME ANNÉE TOME IX

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90
1900

THE GETTY CENTER
LIBRARY

ÉTUDE

SUR LE PROLOGUE DU QUATRIÈME EVANGILE

Le prologue du quatrième évangile, depuis quelques années, est à l'ordre du jour. En France, M. Loisy, en Allemagne, MM. Resch et W. Baldensperger se sont occupés de cette difficile question ; mais leurs

Ceux de nos abonnés qui ne tiennent pas à garder la collection de la REVUE BIBLIQUE nous obligeraient en nous cédant les numéros de JANVIER 1895 et de JANVIER 1898 qui sont épuisés. Nous adresserons un mandat-poste de 3 fr. à toute personne qui nous retournera l'un de ces numéros.

johanneischen Prologs mit dem Kindheitsevangelium), 1897.

c) W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums,* 1898.

a) M. Loisy envisage le prologue spécialement au point de vue de la structure littéraire ; il s'attache à faire ressortir l'allure rythmique des périodes : chaque phrase comprend plusieurs propositions cadencées, reliées entre elles par un artifice qui consiste à répéter au commencement d'une proposition le dernier mot ou le mot le plus important de la proposition précédente. Mais ce genre de construction ne se rencontre pas au même degré d'un bout à l'autre du prologue ; on le remarque surtout dans les cinq premiers versets, qui constituent la première partie du passage. Dans les deux autres parties, 6-13 et 14-18, le groupement des propositions devient de moins en moins régulier ; cependant les propositions gardent la cadence, et le rythme persiste. En un mot, d'après M. Loisy, il y a, dans cette première page de l'évangile johannique, un agencement systématique. Ces considérations ne sont pas sans importance pour la critique textuelle. En effet, si l'on admet que la cadence et l'harmonie ont présidé à la composition de ce morceau, on est logiquement amené à pratiquer les cou-

THE GETTY CENTER
LIBRARY

ÉTUDE

SUR LE PROLOGUE DU QUATRIÈME EVANGILE

Le prologue du quatrième évangile, depuis quelques années, est à l'ordre du jour. En France, M. Loisy, en Allemagne, MM. Resch et W. Baldensperger se sont occupés de cette difficile question; mais leurs efforts ont abouti à des conclusions fort diverses, de sorte qu'il n'y a pas encore, sur ce point, de théorie prédominante : les dix-huit premiers versets de l'Évangile johannique restent ce qu'ils ont été jusqu'ici, une énigme. Nous essaierons, à notre tour, d'expliquer ce passage. Mais, pour faire connaître au lecteur l'état actuel de la question, nous jugeons convenable de résumer tout d'abord les systèmes d'interprétation proposés récemment par les auteurs que nous avons nommés.

a) A. Loisy, *Le Prologue du quatrième évangile;* trois articles parus dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1897.

b) A. Resch, *Das Kindheitsevangelium,* pp. 243-255 (*analytische Vergleichung des johanneischen Prologs mit dem Kindheitsevangelium*), 1897.

c) W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums,* 1898.

a) M. Loisy envisage le prologue spécialement au point de vue de la structure littéraire; il s'attache à faire ressortir l'allure rythmique des périodes : chaque phrase comprend plusieurs propositions cadencées, reliées entre elles par un artifice qui consiste à répéter au commencement d'une proposition le dernier mot ou le mot le plus important de la proposition précédente. Mais ce genre de construction ne se rencontre pas au même degré d'un bout à l'autre du prologue; on le remarque surtout dans les cinq premiers versets, qui constituent la première partie du passage. Dans les deux autres parties, 6-13 et 14-18, le groupement des propositions devient de moins en moins régulier; cependant les propositions gardent la cadence, et le rythme persiste. En un mot, d'après M. Loisy, il y a, dans cette première page de l'évangile johannique, un agencement systématique. Ces considérations ne sont pas sans importance pour la critique textuelle. En effet, si l'on admet que la cadence et l'harmonie ont présidé à la composition de ce morceau, on est logiquement amené à pratiquer les cou-

pures, à distinguer les phrases et les propositions conformément à cette règle. C'est ce qui explique en grande partie une construction que M. Loisy adopte et qui constitue un des traits les plus caractéristiques de son interprétation. Il rattache au premier membre du verset 4 les deux mots qui terminent le verset 3, de manière à obtenir la proposition suivante : ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Si l'on maintient la ponctuation ordinaire, dit-il, « le membre strophique s'alourdit et devient trop long. Tout lien est brisé entre la seconde strophe et la troisième. Celle-ci commence par une proposition boiteuse, visiblement trop courte ». La phrase ainsi construite appelle naturellement une interprétation nouvelle : « ce qui était, en *cela* était vie » — « ce qui était » ou « ce qui fut fait », c'est le mondre créé; la « vie », c'est la manifestation du Verbe fait chair.

Les cinq premiers versets contiennent les prémisses métaphysiques du livre; le fragment qui suit (6-13) en constitue la préface historique. Toutefois l'évangéliste, en abordant le terrain de l'histoire, s'en tient encore à des généralités. Ce qui caractérise, pour ce passage, le commentaire de M. Loisy, c'est l'adoption de la variante du verset 13 ὃς...ἐγεννήθη. Cette leçon, qui ne se trouve dans aucun manuscrit grec, n'a pour elle, en fait de témoins formels, qu'un exemplaire de l'ancienne Vulgate, le *codex veronensis*. Cependant elle semble autorisée par des témoignages antérieurs à tous les manuscrits. Tertullien, saint Irénée et probablement saint Justin offrent des citations et des allusions qui permettent, dit-on, de conclure qu'ils lisaient au singulier le texte que l'édition commune a mis au pluriel οἱ... ἐγεννήθησαν. Une question qui se pose en pareils termes demande à être discutée. Pour soutenir la leçon qu'il adopte, M. Loisy se base uniquement sur la valeur respective des deux groupes de témoins, entre lesquels règne le conflit; il fait abstraction des données intrinsèques du prologue. Quant au fond, il renonce à la doctrine christologique, que l'on est naturellement porté à découvrir dans cette déclaration que Jésus est né, non de la chair et du sang, mais de Dieu. « Saint Jean pourrait bien avoir exposé l'économie générale de l'incarnation sans égard apparent aux circonstances particulières de la naissance de Jésus; et c'est ce qu'il a fait réellement... » Chose assez curieuse, M. Loisy, après s'être appuyé sur les anciens Pères pour établir la leçon qu'il croit être la vraie, se sépare d'eux lorsqu'il s'agit d'en déterminer le sens dogmatique. Car il est évident que, dans la pensée de saint Justin, de saint Irénée et de Tertullien, il y a un rapport très intime entre le texte évangélique, tel que leurs écrits semblent le supposer, et la conception virginale du Sauveur.

Après avoir exposé l'action salutaire du Verbe, d'abord en termes abstraits, puis en termes concrets, l'évangéliste en vient à expliquer comment s'est opéré le salut des hommes; ce dernier point, dans le système que nous analysons, fait l'objet de la troisième partie du prologue (14-18). Ici encore c'est sur une question de critique textuelle que M. Loisy dirige ses efforts : à la leçon commune ὁ μονογενὴς υἱὸς du verset 18, il substitue la variante qui se trouve dans plusieurs manuscrits orientaux, μονογενὴς θεός, qu'il traduit par « l'unique Dieu » ou le « Monogène divin ». Le savant interprète observe, en terminant son étude, que l'évangéliste ne se préoccupe pas du rapport métaphysique du Verbe avec Dieu. L'histoire du Verbe, selon lui, telle qu'elle est résumée dans le prologue du quatrième évangile, comporte quatre moments : éternité, création, incarnation, retour au Père; entre le deuxième et le troisième moment, se place la comparaison établie entre Jésus et Jean-Baptiste, comparaison que l'écrivain sacré reprend en d'autres termes, après avoir mentionné le fait de l'incarnation.

b) M. Resch s'ingénie à interpréter le prologue johannique, en se basant sur la dépendance littéraire, qu'il suppose exister entre ce passage et le récit de l'enfance contenu dans l'Évangile primitif. Il y distingue trois parties : 1° exorde spéculatif, 1-5 ; — 2° exorde historique, 6-8 ; — 3° exorde christologique, 9-18. La première section est parallèle au début de la Genèse, considéré dans la version des Septante : Joh. I, 1ᵃ = Gen. I, 1 ; Joh. I, 3 = Gen. I, 2ᵇ; Joh. I, 5 = Gen. I, 3. La deuxième section, où l'on rappelle la mission du Précurseur, ne peut s'expliquer, d'après le critique allemand, que par un rapport de dépendance à l'égard de l'évangile de l'enfance; c'est un reflet du récit que nous lisons au commencement du troisième évangile I, 5-25, et 57-79 : Joh. I, 6ᵃ = Luc I, 19ᶜ; Joh. I, 6ᵇ = Luc I, 63ᵇ; Joh. I, 7 (οὗτος ἦλθεν) = Luc I, 17 (αὐτὸς προελεύσεται).

Le troisième fragment, 9-18, contient la partie capitale du prologue; c'est là que l'évangéliste a consigné le résultat de ses méditations théologiques touchant l'apparition du *Logos* dans la chair. Dans ce passage, l'évangile de l'enfance se reflète plus clairement encore que dans les deux parties précédentes. M. Resch y découvre plusieurs des traits dont saint Matthieu et surtout saint Luc se servent en racontant la naissance du Sauveur. Il trouve dans les deux premiers chapitres du troisième évangile une source abondante de parallélismes et tire de ces rapprochements une conclusion qui intéresse sa thèse générale : en retraçant les débuts de l'histoire évangélique, Matthieu, Luc et Jean ont, tous trois, puisé à une source commune, qui est le protévangile hébreu.

C'est à M. Resch que revient l'honneur d'avoir signalé la remarquable variante du verset 13. Déjà, dans une autre livraison de ses « Textes extracanoniques (1) », il avait réuni les citations patristiques qui appuient cette leçon. Dans son « Évangile de l'enfance » il en signale la portée doctrinale, en établissant un parallélisme entre la formule johannique οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός (Joh. I, 13) et celle de saint Luc ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω (2).

c) D'après M. Baldensperger, la difficulté principale, dans l'interprétation du prologue, porte sur les fragments relatifs à Jean-Baptiste : quelle est la raison d'être de ces passages, où il est question du Précurseur, et quel est le rapport qui les unit au contexte? Là est le nœud du problème. Le même principe qui sert à expliquer la tendance générale du quatrième évangile doit donner la clef du prologue. D'après M. Baldensperger, le livre est rédigé dans un but polémique et apologétique, et ce caractère se manifeste clairement dès la première page, où l'évangéliste donne au lecteur le résumé de sa thèse. Le contenu du prologue se ramène à une idée : c'est Jésus, et non pas Jean-Baptiste, qui est le Messie. De là, une opposition systématique entre les deux personnages. Les fragments relatifs au Précurseur, que certains commentateurs considéraient comme des digressions, acquièrent dans ce système une importance capitale. Ils constituent la contre-partie des passages consacrés à déterminer le caractère transcendant du *Logos* et son apparition sur la terre en la personne de Jésus. Le prologue, ainsi entendu, comprend quatre sections, dans lesquelles le Logos-Jésus et Jean-Baptiste apparaissent alternativement. D'où il résulte une double comparaison : 1° 1-5 et 6-8, — 2° 9-14 et 15-18. La deuxième section (6-8), où l'écrivain sacré décrit en propres termes le rôle secondaire du Précurseur, est le point central du passage; la dernière partie (15-18), où l'enchaînement des versets est, à première vue, difficile à saisir, reçoit une explication fort plausible dans la théorie de M. Baldensperger : les déclarations successives que nous lisons aux versets 16, 17 et 18 sont la continuation du témoignage de Jean-Baptiste, qui commence au verset 15. Sans doute, dans ces versets le point de vue propre à l'évangéliste domine; on peut même dire que c'est l'écrivain sacré qui parle, mais il parle par la bouche de Jean-Baptiste. En usant de cet artifice, l'auteur du quatrième évangile oppose à ses adversaires un argument *ad hominem*. Le Précurseur lui-même proclamant son

(1) *Aussercanonische Parallelltexte zu Johannes*, p. 57-60.
(2) *Kindheitsevangelium*, 87-89; 249-250.

infériorité, et relevant Jésus jusqu'au point de le déclarer supérieur à Moïse, quel argument plus fort pouvait-on invoquer contre ceux qui donnaient à Jean-Baptiste le titre de Messie?

Sous le rapport de la critique textuelle, M. Baldensperger s'en tient à l'édition commune; il se sépare en cela de M. Resch et de M. Loisy. Il est inutile d'insister sur l'originalité de son interprétation (1).

Les trois auteurs, dont nous venons de résumer les systèmes, se placent à des points de vue différents. S'il nous était permis de caractériser d'un mot le travail de chacun d'eux, nous dirions que l'exposé de M. Loisy est surtout *critique*, tandis que celui de M. Resch est *théologique* et celui de M. Baldensperger *historique*. Néanmoins ils ont plusieurs points de contact. Ainsi, M. Loisy s'accorde avec M. Resch, en considérant les deux premières sections du prologue comme deux préludes, l'un spéculatif, l'autre historique; il se rapproche de M. Baldensperger en reconnaissant dans la disposition des parties du texte une double opposition entre Jean-Baptiste et Jésus.

Nous allons reprendre l'étude du prologue johannique en mettant à profit les résultats que les récentes publications nous semblent avoir acquis à la critique, mais en faisant abstraction des systèmes.

Nous distinguons, dans le prologue du quatrième évangile, quatre sections : *a*) 1-5; *b*) 6-11; *c*) 12-14; *d*) 15-18. Pour éviter des répétitions inutiles, nous justifierons ce sectionnement, à mesure que l'occasion s'en présentera.

I

1 *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu.* — 2 *Il était au commencement en Dieu.* — 3 *Tout fut fait par lui, et rien ne fut fait sans lui. Ce qui fut fait* — 4 *Était vie en lui, et la vie était la lumière des hommes.* — 5 *Et la lumière luit dans l'obscurité, et l'obscurité ne l'a point saisie.*

Nous ne ferons que répéter une remarque déjà faite par d'autres en disant que le début du quatrième évangile est parallèle aux premiers versets de la Genèse. De part et d'autre, l'auteur sacré nous reporte au commencement du monde; de plus, les deux traits qui caractérisent les premières lignes de la Bible, l'action créatrice et l'opposition entre la lumière et les ténèbres, se retrouvent au com-

(1) Si l'on désire un aperçu complet de son système, on peut se reporter à la recension que j'ai donnée de son livre ici même, janvier 1899.

mencement de notre prologue. Le parallélisme est particulièrement frappant, si l'on considère le texte de la Genèse dans la version des Septante; on peut constater alors que les termes les plus saillants — ἐν ἀρχῇ, φῶς, σκότος (Jo. σκοτία), ἐγένετο — sont identiques ou analogues dans les deux récits. Mais l'idée dominante n'est pas la même. Dans la Genèse le sujet principal, c'est *Dieu* (Elohim); dans l'évangile, c'est le *Logos*. Il n'y a pas de doute que l'auteur du prologue n'ait voulu revendiquer pour le Verbe les prérogatives qui sont attribuées à Elohim dans le récit de la création. Aussi commence-t-il par établir sa divinité au moyen de trois affirmations catégoriques (v. 1). *Au commencement,* ce mot, le premier dans notre évangile, est aussi le premier de la Bible; il désigne le point initial d'une succession. Ici, comme dans la Genèse, c'est la succession de temps qui est visée. Indirectement ce terme indique un état antérieur à la succession dont il marque le début. Si on le considère en union avec le verbe qui le suit, il offre des nuances diverses dans saint Jean et dans la Genèse : ici il indique le terme d'une action, là il se rapporte à un état proprement dit.

Le premier verset de l'évangile johannique se distingue par une remarquable simplicité de style : trois propositions reliées entre elles par la conjonction *et;* dans chaque proposition, les termes sont unis par le verbe substantif *était.* Mais ce verbe y est employé avec des significations sensiblement différentes; il marque successivement l'existence, l'inhérence (et indirectement la distinction), l'identité : dès le principe, le Verbe *existait, résidait* en Dieu, *était* Dieu. La notion rendue par le terme ἐν ἀρχῇ s'étend à toute la phrase. Le dernier membre du verset, considéré dans le texte grec, offre un exemple typique du style propre au quatrième évangile : καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Dans cette proposition, les termes sont transposés; le prédicat vient avant le verbe. Il en résulte que la proposition commence par le mot qui termine la proposition précédente. Cette tournure facilite les transitions, donne au style une certaine vivacité et sert parfois à mettre un mot en relief. Le changement de signification que nous signalons à propos du verbe substantif ἦν se remarque également dans l'attribut θεὸς. Dans le deuxième membre, ce substantif est pris au sens concret, pour désigner Dieu le Père, comme on le voit clairement par le passage parallèle I Jo. I, 2, où il est dit de la Vie qu'elle *était dans le Père,* ἦν πρὸς τὸν πατέρα. La préposition πρὸς suivie de l'accusatif équivaut à παρὰ avec le datif (comp. XVII, 5, παρὰ σοί). Elle ne marque ni mouvement ni direction; elle a un sens purement local. L'expression πρὸς τὸν Θεόν est corrélative de celle que nous lisons à

la fin du prologue, εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός; dans l'une et l'autre, l'évangéliste veut désigner le séjour éternel, le sein de Dieu, qui est à la fois le point de départ et le terme de la mission du Verbe. Dans le troisième membre, au contraire, le mot θεὸς a un sens abstrait, comme le prouve l'absence de l'article. En disant qu'il *était Dieu,* l'auteur revendique pour le Verbe les attributs de la divinité. Le verset 2 est une sorte de résumé des déclarations précédentes. Le Verbe une fois défini, l'évangéliste le désigne par le pronom οὗτος. En le rendant par le neutre *hoc,* la Vulgate insinue la portée de ce dernier terme. La pensée, en effet, revient à ceci : voilà ce qu'était, ou tel était le Verbe dès le commencement, c'est-à-dire de toute éternité, non seulement avant son incarnation, mais aussi avant l'origine du monde.

Il est manifeste que, dans ces deux premiers versets, le divin Logos est considéré antérieurement à son incarnation. Cette idée de la préexistence du Verbe fait partie de la théologie johannique, et ce qui est dit ici en deux mots, *au commencement,* est dit en termes plus explicites au chapitre XVII, où Jésus, s'adressant à son Père, rappelle la gloire et l'amour qu'il recevait de lui *avant l'origine du monde*, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (v. 5), πρὸ καταβολῆς κόσμου (v. 24). Pour le moment, l'évangéliste fait abstraction de ses rapports avec les hommes et, en général, avec le monde créé. Mais, dans la suite du préambule, le développement méthodique de sa pensée l'amène à parler tour à tour de l'action créatrice du Verbe, de ses manifestations dans le monde créé, de ses apparitions passagères, et enfin de son incarnation. Son procédé est, comme on le voit, éminemment synthétique et déductif.

Le verset 3 et la première partie du verset 4 dépendent du même sujet, ὁ λόγος. Après avoir, dans les deux premières phrases, affirmé la divinité du Verbe, l'évangéliste complète son aperçu théologique en le montrant dans son rapport avec le monde créé. L'activité productrice du Logos est universelle; toutes les créatures lui doivent l'être; c'est par le Logos que tout a commencé d'exister, littéralement *est devenu,* ἐγένετο. Ce dernier verbe s'entend d'une existence reçue, contingente, et s'oppose, de ce chef, au verbe substantif employé au verset premier, ἦν. L'opposition est d'autant plus remarquable que chacun de ces verbes revient trois fois dans un même verset. Si la symétrie est fortuite, du moins l'antithèse est intentionnelle. Dès le début du livre, l'écrivain sacré veut frapper l'esprit du lecteur par un contraste énergique entre l'*Être* du Logos, et le *Devenir* des créatures. Exprimée en termes positifs dans la première partie du verset 3, la

dépendance des créatures à l'égard du Verbe se retrouve dans l'autre membre de la phrase, sous une forme négative : *et rien ne fut fait sans lui*. Mais la construction de cette phrase soulève une question de critique textuelle que nous devons examiner.

La difficulté porte sur les deux derniers mots du verset 3, ὃ γέγονεν. Il s'agit de savoir s'ils appartiennent à la phrase précédente, comme le veut le texte reçu, ou à celle qui suit. Saint Ambroise déclare que, de son temps, la leçon qui devait se généraliser dans la suite était répandue parmi les écrivains ecclésiastiques d'Alexandrie et d'Égypte. Mais lui-même ne s'y conforme pas et traduit : *quod factum est in ipso vita erat* (1). On suppose qu'elle n'a commencé à se vulgariser qu'au temps de saint Jean Chrysostome (2). En effet, de nombreux manuscrits, dont trois de première marque (Alex., Ephr. et Cantabr.), rapportent les mots ὃ γέγονεν au commencement du verset 4. Cette construction est reproduite par la version syriaque de Cureton et par l'Itala, d'après le *Codex veronensis*. On l'a retrouvée également dans un manuscrit copte, récemment publié par les soins de M. Schmidt, le *Codex brucianus*. La deuxième partie de ce manuscrit contient un ouvrage gnostique, que l'on suppose avoir été rédigé en grec dans la seconde moitié du deuxième siècle, vers 160 (3). Dans cet ouvrage, dont le titre a disparu, le texte qui nous occupe était cité, à en juger par la traduction copte, dans la forme suivante : καὶ ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωή ἐστιν. Ainsi lisaient également les hérétiques des premiers siècles, Naasséens et Valentiniens. Enfin, on invoque en faveur de cette leçon le témoignage d'un grand nombre d'anciens Pères : Irénée, Clément d'Al., Théophile, Origène, Tatien, Cyrille de Jér., Cyrille d'Al., Eusèbe, Épiphane, Ephrem Syr., Athanase, Tertullien, Hilaire, Ambroise, Augustin. Tous ces témoins, Pères de l'Église, versions, manuscrits, considérés, soit au point de vue du nombre, soit au point de vue de la valeur intrinsèque, constituent une autorité imposante. A-t-on des raisons suffisantes pour se soustraire à cette autorité?

Il convient de remarquer tout d'abord qu'il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une diversité de leçons, puisque, sauf quelques variantes sans importance (4), tous les témoins du texte s'accordent à reproduire littéralement ou équivalemment les mêmes mots. La principale divergence porte uniquement sur la ponctuation; les uns met-

(1) *De fide*, III, 6.

(2) Holtzmann, *Das Evang. des Joh.* (*Hand-Comm.*), p. 28.

(3) *Revue biblique*, VI, 64.

(4) Οὐδέν pour οὐδὲ ἕν, Codex Cantabr., plusieurs écrits gnostiques et quelques Pères. — ἐστιν au lieu de ἦν. Valentiniens (dans Iren., I, VIII, 5) ℵ, D, It.

tent un point après οὐδὲ ἕν, les autres après ὃ γέγονεν. Mais la ponctuation est une sorte d'interprétation. Or, en fait d'interprétation, les témoignages particuliers, quelque nombreux qu'ils soient, ne sauraient avoir une autorité magistralement décisive; on peut leur appliquer l'adage : *tantum valet auctoritas quantum ratio*. D'ailleurs, les témoins que l'on invoque contre la ponctuation actuelle ne se prononcent pas tous avec une égale clarté. Ceux que l'on doit considérer comme reproduisant plus directement le texte original, les manuscrits grecs, offrent des leçons à tout le moins équivoques. Cependant, les témoignages fournis par les versions et par les écrivains ecclésiastiques sont beaucoup plus explicites. Leur autorité, jointe aux considérations que suggère la structure littéraire du prologue, nous porte à accepter comme presque certaine la leçon *quod factum est in ipso vita erat*. Reste à savoir si la phrase ainsi construite offre une signification satisfaisante.

Le texte en question a donné lieu à des commentaires théologiques fort différents. Malgré cela, la plupart des auteurs, qui nous l'ont conservé dans son ancienne forme, s'accordent quant à l'interprétation littérale. Leur traduction se réduit à ceci : « Ce qui fut fait en lui (dans le Logos) était vie. » Les hérétiques ne pouvaient pas manquer d'exploiter ce texte au profit de leurs erreurs, et la tâche pouvait paraître ardue aux écrivains orthodoxes qui entreprenaient de les réfuter sur ce terrain. M. Loisy, qui a remis en honneur la leçon primitive (1), a cru devoir recourir à une interprétation nouvelle : « Ce qui fut fait, en cela était vie. » Dans cette manière de traduire, on entend l'expression « ce qui fut fait » ou « ce qui était » du monde créé et en particulier du genre humain; quant au terme de « vie », il désigne le Verbe incarné. Ce commentaire est ingénieux. Il sauvegarde à la fois la construction grammaticale, consacrée par les témoins des premiers siècles et l'orthodoxie du quatrième évangile. Malheureusement, il ne répond ni à la terminologie de la phrase grecque, ni à l'esprit du contexte.

D'après la ponctuation recommandée par tous les anciens Pères, la phrase à traduire et à expliquer est celle-ci : ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Le terme *ce qui devint*, sans autre détermination, serait une manière étrange de désigner l'humanité; le mot *vie*, employé sans article, ne peut se rapporter à un être individuel, à un personnage historique; enfin l'imparfait *était* est ici un verbe souverainement impropre à marquer un fait déterminé, un événement précis, tel que l'apparition

(1) *Revue d'hist. et de littér. rel.*, II, 49 s.

du Verbe fait chair. Au contraire, si l'on entend le verbe substantif ἦν d'un état permanent, et si l'on considère le mot ζωή comme l'attribut de la proposition désignant la vie en général, on ne fait que reconnaître la signification naturelle des termes.

La phrase qui nous occupe est une phrase de transition ; elle se rattache, par sa première partie, à ce qui précède et, par l'autre, à ce qui suit. Le premier membre, ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, répond exactement à chacune des deux propositions dont se compose le verset 3. Le verbe et le complément sont identiques dans les trois cas (γίνομαί et αὐτός) ; le sujet seul diffère. Malgré cela, M. Loisy voit dans l'expression ὃ γέγονεν une proposition absolue, par laquelle l'évangéliste aborde un ordre d'idées nouveau. Réussit-il du moins à déterminer le lien qui la rattache à la phrase suivante? Après avoir admis que la première moitié du verset 4 vise le fait de l'incarnation et équivaut à la formule qu'on lit plus loin, v. 14 : « Le Verbe s'est fait chair », M. Loisy est amené à voir dans le verset 5 l'état qui suivit l'apparition du Verbe dans le monde. Un rapprochement avec un texte de la première épître johannique (II, 8) lui sert à tourner la difficulté qu'offre le présent φαίνει : « Si l'évangéliste emploie le présent, c'est que la manifestation dont il parle n'a pas cessé encore et que tous les croyants en profitent (1). » Mais, comme les deux propositions qui constituent le verset cinquième sont corrélatives, il faudrait que dans le second membre le verbe fût au présent comme dans le premier.

Il est vrai que le quatrième évangéliste emploie souvent les mêmes tournures et les mêmes mots, pour exprimer des théories différentes. Cependant le rapport grammatical et logique qu'il établit entre les termes est constant. Or, en plusieurs endroits du livre, le Fils de Dieu est représenté comme un principe de vie. Au chapitre cinquième notamment, il est dit (v. 26) que le Père a donné au Fils *d'avoir la vie en lui-même*, ἔδωκεν καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. Que l'on compare cette phrase avec la formule du prologue ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν et l'on se convaincra que cette dernière proposition a pour objet, non pas la manifestation historique du Verbe, mais la vie qui *était* dans le Logos. En rattachant ἐν αὐτῷ à ὃ γέγονεν et en entendant la vie d'un principe surajouté à l'essence du Logos, les anciens hérétiques étaient conséquents avec eux-mêmes : ils interprétaient au profit de leurs doctrines une proposition équivoque. Cependant le texte évangélique est susceptible d'une explication parfaitement orthodoxe, autre que celle proposée par M. Loisy.

(1) *Revue d'hist. et de littér. rel.*, I, 55.

Tout en conservant l'ancienne leçon, saint Augustin fournit une interprétation qui est aussi littérale que celle des hérétiques; il répond beaucoup mieux à la doctrine christologique du quatrième évangile, en particulier à la métaphysique du prologue. Au lieu de relier les mots *en lui* à *ce qui fut fait*, il les rattache à *était vie*. Ainsi, après avoir dit que tout a été fait par le Logos, l'évangéliste nous apprend qu'avant même d'avoir été créé le monde existait déjà d'une certaine manière dans le Logos; il « était vie en lui », c'est-à-dire qu'il était éternellement présent à l'intelligence divine (1). C'est aussi le sens que donne saint Thomas (2). Il découle naturellement du texte et offre, en outre, l'avantage de s'adapter à l'enseignement qui domine les premiers versets de l'évangile et que l'on est convenu d'appeler la « théorie du Logos. »

En lisant les trois premiers versets du prologue, on constate de prime abord que la notion du *Logos* est en rapport étroit avec le fait de la création universelle. Ce n'est donc pas sans raison que M. Holtzmann attribue l'origine de cette idée au besoin d'intermédiaire entre l'idée abstraite de Dieu et celle du monde créé (3). Cette conception, qui a des racines dans les plus anciennes traditions d'Israël, paraît avoir été fort répandue parmi les philosophes païens au premier siècle de notre ère. On ne saurait contester le rôle que joua la philosophie grecque, dès les premiers temps chrétiens, dans l'expression des nouvelles croyances, pas plus qu'on ne saurait contester l'influence qu'exerça la spéculation péripatéticienne sur l'enseignement dogmatique du moyen âge. On a souvent rapproché le *Logos* philonien du *Logos* johannique. Il y a entre les deux notions la différence qui sépare une abstraction vague d'une réalité précise. Le *Logos* de l'évangile est éternel et consubstantiel à Dieu; incréé, il possède la puissance créatrice, qui est l'attribut propre de la divinité. Le *Logos* philonien apparaît bien comme une hypostase distincte du Dieu suprême, mais sa substance est différente de la substance divine; c'est un être intermédiaire entre Dieu et le monde; il est l'instrument par lequel Dieu entre en contact avec la matière. Ajoutons qu'il ne reflète en rien

(1) *Omnia* ergo, *omnia* omnino *per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* Sed quomodo, per ipsum facta sunt omnia? *Quod factum est, in illo vita est...* pronuntia sic *Quod factum est;* hic subdistingue, et deinde infer, *in illo vita est.* Quid est hoc? Facta est terra, sed ipsa terra quæ facta est non est vita : est autem in ipsa Sapientia spiritaliter ratio quædam qua terra facta est; hoc vita est. *In Joan. Evang.*, tract. I, 16.

(2) *Evang. Joan.*, cap. I, lect. I, 5. *Summ. theol.*, p. 1ª, q. XVIII, art. IV.

(3) « Von Haus aus hat der Logosbegriff seinen Ursprung in den Bedürfniss nach Vermittelung des abstracten Gottes begriffes mit der Welt. » *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, 392.

l'idée messianique et ne se rattache, ni de près, ni de loin, au fait de l'incarnation (1). Enfin, il convient d'observer que, chez le philosophe alexandrin, Dieu, le *Logos* et le monde constituent une sorte de trinité hiérarchique, dont les écrits johanniques et en général les écrits du Nouveau Testament n'offrent pas la moindre trace. Et cependant, nonobstant cette profonde divergence dans la doctrine, les écrits de Philon se rapprochent des livres canoniques dans la terminologie. On est frappé d'y rencontrer, à propos du *Logos*, des expressions comme celles-ci : ὁ πρωτόγονος υἱός, ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος, ἄνθρωπος θεοῦ. Une particularité remarquable, c'est que le mot δύναμις y est employé comme synonyme de λόγος.

On se contente ordinairement de rapprocher directement la doctrine philonienne de la théologie johannique. Nous croyons que le rapprochement serait plus intéressant et plus instructif, si on prenait pour terme de comparaison l'enseignement christologique contenu dans l'épître aux Hébreux. Dans ce dernier récit, l'auteur insiste sur ce point, que le Fils de Dieu, auteur de la création universelle, est supérieur aux anges (ch. I), et la puissance créatrice qu'il attribue au Fils de Dieu, il l'attribue également à la *parole divine*. La parole de Dieu a présidé à l'arrangement de l'univers (κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, XI, 3); *car le verbe de Dieu est vivant et efficace* (ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργής, IV, 12) (2). Or il est incontestable que l'épître aux Hébreux renferme la doctrine de saint Paul combinée avec la spéculation alexandrine. D'autre part, il est hautement probable, sinon certain, que son auteur était versé dans la connaissance des œuvres de Philon. Enfin les commentateurs s'accordent à placer la date de sa composition entre l'année 60 et l'année 70. Ces circonstances nous invitent à voir dans l'épître aux Hébreux le trait d'union qui relie le quatrième évangile aux philosophes d'Alexandrie, particulièrement à Philon (mort en 40). Les données que nous trouvons disséminées dans ce document, et noyées dans des périodes obscures, nous les rencontrons dans le prologue du quatrième évangile, formulées avec ordre, en termes clairs et précis.

Pour compléter ce rapprochement, il nous reste à appeler l'attention du lecteur sur le passage de l'épître aux Colossiens, I, 12-20. Ce morceau contient les expressions les plus saillantes du prologue johan-

(1) « Philon n'a pas l'idée du Messie et n'établit aucun rapport entre son *Logos* et l'être divin rêvé par ses compatriotes de Palestine. Il ne sort pas de l'abstrait. » Renan, *L'Église chrétienne*, p. 67.

(2) La comparaison des textes nous permet d'établir l'équation suivante, ὁ λόγος, IV, 12 = ῥῆμα, XI, 3; or ῥῆμα, XI, 3 = υἱός, II, 2; donc ὁ λόγος, IV, 12 = υἱός, II, 2.

nique : φῶς, σκότος, πλήρωμα, πάντα δι' αὐτοῦ. La même terminologie se retrouve en divers endroits de l'épître aux Éphésiens. Or il convient de se rappeler ici l'épisode que raconte le livre des Actes XVIII, 24-28. Il est dit en cet endroit qu'un nommé Apollos, Alexandrin d'origine, homme d'un grand talent et très versé dans les Écritures, alla à Éphèse, en l'absence de Paul; il y prêcha d'abord le baptême de Jean-Baptiste, puis, grâce aux soins de Priscille et d'Aquila, il fut initié à la vraie doctrine de Jésus-Christ. Il exerça, paraît-il, une influence considérable et il dut laisser des traces de son passage parmi les chrétiens d'Asie. Cela se passait probablement au printemps de l'an 54. Après le départ d'Apollos, saint Paul vint à Éphèse, où il séjourna deux ans. Il n'est pas douteux que, durant ce séjour, il ne se soit mis au courant des doctrines que le philosophe d'Alexandrie venait d'importer dans la chrétienté d'Éphèse et il est tout naturel de supposer que plus tard, écrivant sa lettre aux habitants de Colosses en même temps que la circulaire destinée aux différentes chrétientés d'Asie, connue aujourd'hui sous le nom de lettre « aux Éphésiens », il adapta son enseignement à la terminologie qu'Apollos d'Alexandrie avait vulgarisée à Éphèse. L'opinion qui attribue l'épître aux Hébreux à Apollos ne manque pas de vraisemblance. En tout cas, la venue de ce personnage à Éphèse et l'impression profonde qu'il y produisit nous fournissent un lien historique, qui nous permet de rattacher la métaphysique du quatrième évangile, notamment la théorie du *Logos*, à la spéculation des philosophes alexandrins (1). Mais, si ces considérations nous expliquent l'emploi du mot λόγος dans la littérature sacrée, elles ne nous en dévoilent pas la portée doctrinale. Cette expression, que les philosophes alexandrins ont répandue dans le public, a son fondement réel dans l'enseignement théologique de l'Ancien Testament. Et c'est ce qui nous explique pourquoi les écrivains de la nouvelle Alliance l'ont si facilement adoptée.

Il est incontestable que, dans le prologue du quatrième évangile, le *Logos* représente le Messie en tant qu'hypostase divine. Comme tel, il est un héritage de la tradition théologique des Juifs. Dès la première page de la Genèse, nous apprenons que tout a été créé par la parole de Dieu : « Et Elohim dit... » (Gen. I, 3, 6, 9, 11, etc.) Et l'auteur nous montre le commandement divin agissant de concert

(1) Nous supposons que le quatrième Évangile a été rédigé à Éphèse ou, au moins, en Asie. Les tentatives que l'on a faites pour ébranler cette opinion, restent vaines. On pourrait encore expliquer l'emploi du mot λόγος dans les écrits johanniques en disant que l'apôtre Jean l'avait apporté de Jérusalem où il était connu grâce aux Juifs hellénistes, en particulier grâce aux Juifs alexandrins qui avaient une synagogue dans cette ville.

avec « le souffle de Dieu » qui « reposait sur les eaux », exerçant son opération fécondante. On peut dire que ces données primitives contiennent en germe la théorie du *Logos*. Nous les retrouvons dans les monuments postérieurs de la littérature hébraïque, où elles se précisent graduellement. Considérons en premier lieu les Psaumes, dont il est difficile de déterminer la date exacte. Tantôt, comme dans le récit génésiaque, le verbe et le souffle de Dieu sont associés en une même action créatrice : « Les cieux ont été faits par la parole de Iahvé, et toute leur milice par le souffle de sa bouche. » (Ps. XXXIII, Vulg. XXXII, 6.) Tantôt, c'est Iahvé qui, guidant les Hébreux dans le désert, « leur envoie son Verbe pour les sauver et les préserver de la ruine ». (Ps. CVII, Vulg. CVI, 20.) Dans les livres sapientiaux, l'hypostase divine, qui met en communication le ciel avec la terre, apparaît en général sous le nom de *Sagesse*. Déjà dans les Proverbes (chap. VIII), elle décrit elle-même la magnificence de ses bienfaits. Un lecteur superficiel pourrait ne voir là qu'une prosopopée. Cependant, si l'on considère les dix versets 22-31, il est difficile de réduire ce passage à une simple figure de rhétorique. Avant l'existence du monde, de toute éternité, la Sagesse était avec Dieu (22-23) ; Elle assistait au conseil divin, dressant le plan de l'univers; puis, Elle présidait à l'œuvre créatrice, quand Dieu produisait la terre, posait les fondements de la voûte céleste, façonnait les mers et les continents. Le livre de Job nous donne un résumé de cette description (XXVIII, 12-28). L'Ecclésiastique reprend, en les développant, ces mêmes aperçus. Dès le premier chapitre du livre, Sirach parle de la Sagesse comme d'un être produit antérieurement à tout le monde créé : προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία (I, 4). Puis, au chapitre XXIV, c'est la Sagesse elle-même qui fait sa propre apologie, comme au chapitre VIII des Proverbes. Seulement dans le livre de Sirach, elle affirme avec plus de précision son caractère transcendant : « Je suis sortie, dit-Elle, de la bouche du Très-Haut (1)..... Avant le temps, dès le principe, Dieu m'a produite et je persisterai éternellement (2). » Mais c'est surtout dans le livre de la Sagesse que son caractère hypostatique s'affirme avec

(1) Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον (XXIV, 4, Vulg. 5).

(2) Πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω (XXIV, 9, Vulg. 14). Ce verset reproduit, en la complétant, la pensée exprimée au livre des Proverbes VIII, 22-23 :

יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז : מֵעוֹלָם נִסַּכְתִּי מֵרֹאשׁ מִקַּדְמֵי־אָרֶץ :

Rapprocher de ces textes la doctrine de la λογικὴ δύναμις exposée dans saint Justin dans le *Dial. avec Tryph.*, 61 et par Tatien, *Discours contre les Grecs*, 5. On sait que Tatien était élève de Justin et que ce dernier était très versé dans la littérature et la tradition juives. Nous laissons de côté le verset I, 5 de la traduction latine de l'Ecclésiastique, parce que la plupart des auteurs y voient une interpolation.

netteté. Elle y apparaît comme un être transcendant et vraiment personnel, comme l'assesseur, le parèdre de Dieu (1). Elle y est intimement liée au souffle divin (2); Elle a participé à la création universelle (3). L'auteur se plaît à décrire sa nature; la précision de son langage dénote une prétention à l'exactitude philosophique. Il dépeint la Sagesse comme un souffle de la puissance de Dieu et une pure émanation de sa gloire (4), comme le resplendissement de sa lumière éternelle, miroir de sa puissance et image de sa bonté (5). Une et immuable, Elle a le pouvoir de tout produire et de tout changer (6). Il est manifeste que nous sommes ici en présence de la spéculation alexandrine. Toute cette doctrine concernant la Sagesse se trouve condensée dans la longue période, par laquelle débute l'épître aux Hébreux, en particulier dans le verset troisième.

Il nous reste à signaler le dernier point de cet enseignement, la pensée qui, marquant le terme de l'évolution que nous venons de retracer et le point de départ d'une doctrine nouvelle, constitue le trait d'union entre la théologie de l'Ancien Testament et la christologie johannique. Nous le trouvons à la dernière page du livre de la Sagesse qui est aussi, dans l'ordre du temps, la dernière page de l'Ancien Testament. L'être divin, que l'auteur a décrit sous le nom de *Sagesse,* apparaît sous un vocable nouveau : Ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν, ἀπότομος πολεμιστὴς, εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς (XVIII, 15) (7). Ce *tout-puissant Logos*, qui descend de son trône pour venir exercer la justice sur la terre, désigne la Sagesse, parèdre de Dieu, dont l'auteur a plus haut fait l'éloge (VIII-IX), τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν (IX, 4). C'est la parole créatrice d'Elohim mentionnée au début de la Genèse qui, envisagée comme Sagesse divine dans les livres sapientiaux, reçoit, chez les juifs alexandrins, le nom de *Logos*, que les rabbins ont adopté et dont ils ont fait le *Mémera* des targums chaldaïques.

Une remarque très importante pour l'exposé que nous venons de faire, c'est que les passages sur lesquels s'appuie notre démonstration

(1) Τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν. Sap. IX, 4.

(2) Βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν, καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων ; IX, 17.

(3) Ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις. VII, 22 (Vulg. 21).

(4) Ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής. VII, 25.

(5) Ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου, καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. VII, 26.

(6) Μία δὲ οὖσα πάντα δύναται, καὶ μενοῦσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει. VII, 27.

(7) Ce texte mérite d'être rapproché de l'Épître aux Hébreux, IV, 12.

sont étroitement reliés entre eux. Le rapport qui les unit n'est pas seulement logique ; il est matériel. Les auteurs, outre qu'ils sont les représentants d'une même doctrine, dépendent l'un de l'autre à des degrés divers. Le psalmiste et l'auteur du livre de Job, parlant du Verbe créateur, se réfèrent au premier chapitre de la Genèse. L'auteur des Proverbes amplifie le tableau sans perdre de vue le récit primitif qui lui sert de canevas. L'Ecclésiastique reprend, en la modifiant, la description des Proverbes. Enfin l'auteur de la Sagesse reproduit à son tour la théorie de la *Parole-Sagesse* qu'il puise dans les œuvres de ses devanciers et l'adapte à la spéculation et à la terminologie des philosophes alexandrins. Le christianisme trouvait ainsi la notion du *Logos* dans ses antécédents historiques. En l'adoptant, les écrivains du Nouveau Testament n'avaient qu'à la recevoir de la tradition juive, comme un héritage en quelque sorte naturel. Inutile pour eux de la chercher dans les monuments de la philosophie païenne ; il leur suffisait, pour la trouver, d'ouvrir leurs livres saints.

Si maintenant on nous demande ce que la théorie du *Logos* doit à la spéculation alexandrine, la réponse sera facile. Il est incontestable qu'au sein de l'école d'Alexandrie, la théologie juive et la philosophie grecque ont réagi l'une sur l'autre et se sont combinées. Discerner, dans les théories issues de cette combinaison, l'apport exact de chacune d'elles, serait une tâche difficile et délicate. Mais il est une chose que l'on peut affirmer sans crainte d'erreur. C'est que le platonisme alexandrin, le *philonisme*, exerça sur la dogmatique des premiers âges chrétiens une influence analogue à celle qu'exerça, au moyen âge, la philosophie péripatéticienne sur la théologie scolastique. Le christianisme n'est redevable ni à Platon, ni à Aristote, d'aucun des articles de son symbole. Mais ces deux philosophes ont tour à tour présidé à l'expression et à la systématisation de ses croyances.

D'après cela, il est aisé de comprendre comment un évangéliste a pu recevoir d'Alexandrie ce terme de λόγος, qui était destiné à jouer un si grand rôle dans la théologie chrétienne. C'est que le concept exprimé par ce mot plonge ses racines jusque dans les plus anciens documents de la littérature sacrée.

Que le quatrième évangéliste, en employant ce terme, prétende lui donner une signification conforme à l'usage biblique traditionnel, cela ressort clairement de la comparaison que l'on a établie entre le début de son livre et les premiers versets de la Genèse. La formule initiale est exactement la même de part et d'autre : *au commencement* (Jo. ἐν ἀρχῇ ; Gen. בְּרֵאשִׁית, LXX ἐν ἀρχῇ) ; de part et d'autre, universalité de l'action créatrice (Jo. I, 3 ; Gen. I, 1) ; enfin, de part et d'autre,

c'est la Parole qui produit l'univers : le Verbe par qui tout a été fait nous reporte à la formule de la Genèse : « Et Dieu dit ». Les chrétiens d'Alexandrie attribuaient aux premiers versets de la Bible une portée messianique. La version des Septante nous a conservé une trace remarquable de cette croyance. Le verset 8 du psaume XL (Sept. XXXIX, 7), où nous lisons, d'après l'hébreu : « alors j'ai dit : me voici ; *dans le rouleau du livre* (1) il est écrit de moi... » a été traduit : τότε εἶπον, ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ. L'intention christologique se révèle dans ce texte d'une manière évidente ; elle est particulièrement saisissable au verset qui précède (6, hébr. 7), où le mot *corps* (σῶμα) a été substitué au mot *oreilles* (אזנים). Ce sont là sans doute des retouches faites par une main chrétienne à la version primitive. L'auteur de l'épître aux Hébreux reproduit ce passage d'après la version alexandrine (X, 5-7) et en tire un argument en faveur du sacerdoce de Jésus-Christ. Il suppose, lui aussi, qu'il est question du Verbe et de son rôle messianique *en tête de la Loi*. Quoi d'étonnant, dès lors, à ce que l'auteur du quatrième évangile, qui a des attaches visibles avec l'épître aux Hébreux et, par elle, avec la théologie d'Alexandrie, ait à son tour reconnu la personne du Verbe dans le récit biblique de la création ? En se plaçant à ce point de vue, il ne se faisait pas seulement l'interprète d'une école ; il se faisait l'écho fidèle de la plus antique tradition, d'après laquelle le Verbe de Dieu était un agent essentiel de la cosmogonie. Aussi a-t-il pu dire du *Logos :* tout a été fait par Lui et sans Lui rien n'a été fait (2).

On ne sera pas peu surpris, sans doute, de voir un critique de valeur, tel que M. Zahn, affirmer que le prologue du quatrième évangile ne contient aucune théorie du *Logos*, que l'expression ὁ λόγος est simplement synonyme de ὁ Χριστός et désigne le Messie considéré dans son rôle historique, abstraction faite de son existence antérieure (3). Le raisonnement du professeur d'Erlangen nous paraît au moins singulier. Le terme dont il s'agit doit se rattacher, dans l'esprit de saint Jean, à une conception unique. Or, dans la Ire Épître et dans l'Apocalypse (ὁ λόγος τῆς ζωῆς, I Jo. I, 1 ; ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, Apoc. XIX, 13) il se rapporte à la personne de Jésus. Le sens doit être le même dans les premiers versets de l'évangile (4). C'est en vain, ajoute-t-il, que l'on a

(1) במגלת־ספר.

(2) P. de Hummelauer, *Le récit de la création*, p. 37.

(3) « Also ist ὁ λόγος ein Name, nicht des praexistenten Christus als solchen, sondern gerade des fleischgewordenen. » *Einl. in das N. T.*, II, 537.

(4) *Op. cit.*, p. 538.

coutume d'appuyer l'interprétation métaphysique sur le sens général du prologue. Si l'évangéliste dit que « le *Logos* était au commencement » (I, 1), que « le *Logos* se fit chair » (I, 14), d'une part il ne nous dit pas où et quand Jésus a reçu cette dénomination, d'autre part il ne prétend pas établir entre la chair et le Verbe une opposition accentuée (1). D'ailleurs ce sont les gnostiques qui, les premiers, ont imaginé de voir dans le prologue du quatrième évangile une théorie du *Logos*. Les écrivains orthodoxes antérieurs à saint Justin n'en ont aucune idée (2). La plupart de ces remarques, prises séparément, sont justes. Elles n'en constituent pas moins un raisonnement faux; je veux dire que dans l'argumentation de M. Zahn, la conclusion n'est pas en rapport avec les prémisses. Ici, comme toujours, le professeur d'Erlangen recueille les principales données du problème; mais il les combine mal. On peut lui savoir gré de son érudition tout en condamnant sa logique. Pour ne pas discuter en détail ses assertions, nous nous bornerons à lui opposer l'analyse que nous venons de faire des trois premiers versets. M. Zahn reconnaît que l'évangéliste affirme l'identité du Christ et du *Logos*. Il s'ensuit que tout ce qui convient au *Logos* s'applique également au Christ. Or, au sujet du *Logos*, l'évangéliste affirme expressément son existence éternelle et son action créatrice. Par conséquent, cette doctrine fait partie de son enseignement christologique. Il est vrai que la christologie johannique ne se borne pas là; elle s'étend à l'histoire du *Logos* incarné (3). Les termes ὁ λόγος et ὁ Χριστός ne sont donc pas exactement synonymes, comme le prétend M. Zahn. Le premier a une portée plus restreinte, une signification spéciale. On a donc raison de dire que le début du quatrième évangile contient, au sens spécifique du mot, une théorie du *Logos*, une doctrine du Verbe. C'est ce que les commentateurs ont toujours reconnu; c'est ce que saint Basile déclare en propres termes. Dans son homélie XVIe, l'évêque de Césarée, se conformant à la tradition des premiers siècles, se sert des premiers versets du quatrième évangile pour réfuter l'erreur des Ariens et démontrer la génération éternelle du Verbe : « Saint Jean, dit-il, voulant nous enseigner ce qui concerne la théologie du Fils de Dieu, a débuté en remontant au principe de toutes choses. » Déjà les apologistes du deuxième siècle avaient développé à leur manière l'idée du *Logos* préexistant (4) et même, avant eux, saint Ignace, se basant sur les premiers versets de notre évangile,

(1) *Op. cit.*, p. 545, note 5.
(2) *Op. cit.*, p. 544, note 4.
(3) *Revue biblique*, avril 1899, p. 232 et suiv.
(4) Saint Justin, *Dial. c. Tryph.*, 127-128. Tatien, *Or. contra Græc.*, 5. Athénagore, *Legat.*, 10. Théophile d'Antioche, *ad Autol.*, II, 22.

avait enseigné en propres termes l'existence éternelle du Verbe distinct du Père (1). M. Zahn cite à l'appui de son opinion l'étude que M. Baldensperger a récemment publiée sur le prologue du quatrième évangile, et il y renvoie le lecteur. Qu'il nous soit permis de renvoyer, à notre tour, à la critique et aux explications que nous avons données au sujet de ce travail (2).

Pour terminer cette première partie de notre étude, il ne nous reste plus qu'à faire le commentaire des versets 4 et 5. D'après la leçon que nous avons adoptée, ces deux versets constituent, conjointement avec les deux derniers mots du verset 3, une période grammaticalement indépendante de ce qui précède. Le sens littéral du verset quatrième est parfaitement clair : l'expression ἐν αὐτῷ ne peut se rapporter qu'au sujet exprimé dès le début et qui domine toute cette partie du prologue, ὁ λόγος. La phrase entière comprend trois termes, *le Verbe, la Vie* et *la Lumière*. Par le premier, elle se rattache à la théorie métaphysique, du Logos esquissée dans les versets précédents, tandis que, par les deux autres, elle paraît plutôt contenir un aperçu général de l'histoire évangélique. Dans le quatrième évangile en effet, c'est Jésus qui est la lumière des hommes (III, 19; VIII, 12; IX, 5; XII, 35-36, 46; comp. XI, 9-10); c'est Jésus qui est la vie (V, 26; XI, 25; XIV, 6) et la source de la vie par la foi (XX, 31). Quiconque fait profession de le suivre *a la lumière de la vie* (VIII, 12). Ne dirait-on pas que cette dernière formule explique parfaitement le quatrième verset du prologue? Or, s'il en est ainsi, c'est que les deux passages appartiennent au même ordre d'idées et que, dans l'un comme dans l'autre, il est question du Logos incarné et vivant parmi les hommes. Une considération de ce genre a inspiré sans doute l'interprétation donnée par M. Loisy : « La vie et la lumière sont conçues par rapport aux hommes; ce sont les avantages qui leur sont procurés par le Verbe fait chair (3). » M. Zahn se place au même point de vue, lorsqu'il déclare que le Logos représente le Messie historique, Jésus-Christ (4). Tel serait le sens du texte si, dans la pensée de l'évangéliste, les manifestations du Logos se bornaient à son incarnation. Mais il n'en est pas ainsi, comme nous le montrerons plus loin. La notion du Verbe est ici conforme à la tra-

(1) *Ad Magn.* : ὅς (Ἰησους Χριστός) πρὸ αἰῶνος παρὰ πατρὶ γεννηθεὶς ἦν λόγος θεὸς, μονογενὴς υἱὸς. VI, 1. — ὅτι εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησου Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν. VIII, 2.

(2) *Rev. bibl.*, 1899, janvier, p. 151 ss., avril, 232 ss.

(3) *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1897, p. 54.

(4) « Auch I, 4-5 ist von nichts anderem als von Jesus die Rede. » *Einl. in das N. T.*, II, 535.

dition juive, d'après laquelle l'être divin, qui devait fonder le règne messianique, préludait à son avènement depuis l'origine du monde. Rien n'empêche, par conséquent, de rapporter le verset 4 à la description du Christ préhistorique. D'autre part, certains indices nous invitent à établir ce rapport. C'est, en premier lieu, l'indétermination du mot *vie* employé sans article : *ce qui fut fait était vie en lui*. Ce terme indique la prérogative que Jésus revendique en tant que Fils de Dieu : « de même que le Père a *vie* en lui-même, de même il a donné au Fils d'avoir *vie* en lui-même » (v, 26). Lorsqu'il sert à désigner le rôle messianique du Christ, son œuvre de sanctification parmi les hommes, il revêt un caractère concret : *Je suis la Vie* (xi, 25 ; xiv, 6). En second lieu, la suite des idées énoncées dans cette première partie du prologue s'oppose à ce que le verset 4 s'applique au Verbe fait chair. Les versets 4 et 5 sont reliés entre eux par la conjonction καὶ, qui marque un ordre de succession entre les faits qui y sont exprimés. Or, de l'avis de tous les commentateurs, le verset 5 concerne le fait de l'incarnation ; c'est qu'il n'en a pas été question auparavant. Une troisième observation, encore plus significative, est tirée de la différence des temps : tandis qu'au verset 4 l'imparfait ἦν indique un état habituel, au verset 5, le présent φαίνει vise un événement particulier. Enfin, quatrièmement, la marche des idées suit dans le prologue une progression régulière : Verbe, Vie et Lumière. Dans les versets 4 et 5, chacun de ces deux derniers termes est répété deux fois. De la vie, il est dit d'abord qu'elle était dans le Verbe (4ᵃ), puis, qu'elle était la lumière des hommes (4ᵇ) ; de la lumière, il est dit d'abord qu'elle était identique à la vie (4ᵇ), puis qu'elle luit dans les ténèbres (5ᵃ). De même que pour être lumière, pour se manifester, le Verbe doit, au préalable, avoir la vie, de même, pour luire dans les ténèbres, il doit, au préalable, être lumière. Avant de s'incarner, le Logos est donc la lumière des hommes pour ainsi dire en puissance ; les manifestations fugitives dont il a favorisé le peuple hébreu ne sont que de vagues lueurs qui font présager les clartés du jour. Ces mêmes idées, exposées à un point de vue plus général, constituent comme le fonds doctrinal du quatrième évangile. Cette relation entre le divin Logos et l'humanité se retrouve en plusieurs endroits du livre : en adhérant à la *lumière*, en s'attachant à la personne de Jésus, on entre en communication avec le principe de la *vie* surnaturelle, on devient enfant de Dieu, car Jésus reçoit la vie du Père pour la communiquer aux croyants : « Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura *la lumière de la vie*. » (viii, 12.) Ainsi, par la lumière, on obtient la vie, parce que, dans l'ordre de la connaissance, le Verbe est lumière avant d'être vie, bien que, dans la

réalité, il soit à la fois l'une et l'autre : *et la vie était la lumière des hommes*. Nous venons d'établir le rapport que nous croyons exister entre les notions fondamentales exprimées au verset 4. Il nous reste à en déterminer, autant que cela est possible, la signification précise.

Comme on a déjà pu le remarquer, les expressions de *vie* et de *lumière* se rapportent à un même objet. On constate aisément qu'elles entrent en opposition avec celles de *mort* et de *ténèbres*. Pour ce dernier terme, l'antithèse est manifeste dès le verset 5. L'évangéliste aurait-il en vue le *Fiat lux* de la Genèse (I, 3) et concevrait-il le Logos comme principe vivifiant par rapport à l'action créatrice du cinquième et du sixième jour (Gen. I, 20-31)? M. Resch croit découvrir dans le texte johannique une allusion de ce genre (1). Après ce qui vient d'être dit de la tradition juive concernant le Verbe, il est assez naturel d'admettre que le récit génésiaque a exercé une certaine influence sur l'association des concepts correspondants aux mots Logos, Vie et Lumière. C'est par sa *Parole* qu'Elohim a produit la lumière (Gen. I, 3); c'est par sa *Parole* qu'il a fait sortir du chaos les êtres vivants, les animaux destinés à peupler les mers, la terre et le ciel. Ce même Verbe, qui a produit les créatures, les vivifie et les éclaire. Mais c'est surtout pour les hommes qu'il est un principe de lumière et de vie : « ... et les enfants des hommes, dit le psalmiste (Ps. XXXVI, Vulg. XXXV, 8b-10), s'abritent à l'ombre de tes ailes; ils s'enivrent des bienfaits de ta maison, tu les abreuves du torrent de tes délices. *Car en toi est la source de vie et dans ta lumière nous voyons la lumière.* » Aux Israélites il procure un bienfait spécial; par sa *Parole*, Iahvé leur dicte sa loi, les guide et les soutient : « Ta parole (דברך; LXX ὁ νόμος σου, ta Loi) est un flambeau pour mes pas et une lumière pour mes démarches. » (Ps. CXIX, Sept. CXVIII, 105.) Ainsi la notion de lumière, d'abord associée à l'idée de Dieu Créateur, s'adapte également, dans la théologie de l'Ancien Testament, aux idées de Dieu Providence et de Dieu Législateur. Faut-il s'étonner, après cela, de la retrouver chez les prophètes, mise en rapport avec les espérances messianiques? Le grand prophète de l'exil y trouve l'expression caractéristique de ses aspirations humanitaires : tandis que les ténèbres couvrent la terre et que l'ombre enveloppe les peuples, la gloire de Iahvé brille sur Israël, et les nations, attirées par l'éclat de cette lumière, accourent en foule vers la cité de David, comme à l'unique source de salut (2). Iahvé relève son peuple pour qu'il éclaire les gentils, pour qu'il étende jusqu'aux extrémités

(1) *Kindheitsevangelium*, p. 243.
(2) *Isaïe*, LX, 1-5.

du monde son influence salutaire (1). Iahvé n'est-il pas le Dieu unique? N'est-ce pas lui qui a produit le ciel et la terre, la lumière et les ténèbres (2)? Maintenant va sortir de sa bouche une parole de salut; assez longtemps les hommes ont été plongés dans la nuit. Dans sa miséricorde, il va les favoriser d'une clarté divine, leur donner un libérateur. Dès ce moment, l'ère messianique est conçue en Israël comme le triomphe de la lumière et de la vie sur l'obscurité et la mort. Les cantiques de Zacharie et de Siméon (Lc. I, 79; II, 32) montrent jusqu'à quel point cette conception était enracinée dans l'esprit des juifs. Ce vieil idéal prophétique doit se réaliser en Jésus; et, en effet, il domine l'histoire de la prédication évangélique. Pour les écrivains du Nouveau Testament, le Christ est la lumière des gentils autant que le sauveur d'Israël. Dès le début de son ministère, Jésus apparaît, selon l'expression d'Isaïe (IX, 2), comme une lumière qui se lève sur les nations couchées à l'ombre de la mort (Mt. IV, 16). A l'exemple du Maître, les apôtres, repoussés par les Juifs, se tournent du côté des païens pour leur apporter le flambeau de l'évangile et réaliser l'antique vision où les prophètes annonçaient la venue de Celui qui devait éclairer toutes les nations de la terre (Act. Ap. XIII, 47 = Is. XLIX, 6). C'est en se plaçant à un point de vue analogue et en obéissant à la conception traditionnelle, que l'auteur du quatrième évangile a pu dire du Logos : *et la vie était la lumière des hommes.*

Ce que l'on vient de lire est destiné à reconstituer, autant que cela est possible, l'état d'esprit de l'écrivain sacré rédigeant les versets 4 et 5 du prologue, en d'autres termes, à déterminer les idées principales que l'évangéliste a voulu exprimer en écrivant cette phrase. Pénétrer la pensée de l'écrivain, tel est, du reste, le but de toute critique d'interprétation Dans le passage qui nous occupe, ce travail est particulièrement difficile à cause de la concision du style et de la haute signification que l'évangéliste prétend attacher aux termes qu'il emploie. C'est pourquoi nous avons cru devoir développer des considérations qui pourront paraître à quelques-uns recherchées et subtiles, mais qui cependant s'adaptent sans peine au cadre de notre travail. Avant d'aller plus loin, résumons les résultats de notre étude par rapport au verset 4. Ce verset, comme les précédents, appartient à la description du Logos préhistorique. Dès avant son incarnation, le Verbe est principe de vie, parce qu'il est une source de lumière; il vivifie, dans la mesure où il éclaire, où il se manifeste. Jusqu'ici, il

(1) *Isaïe*, XLII, 6; XLIX, 6.
(2) *Ibid.*, XLV, 7, 18.

ne s'est produit que dans la nuit du chaos, ou dans la pénombre de la Loi ancienne, préludant ainsi à une manifestation éclatante et définitive. La création du monde, la législation mosaïque et la révélation chrétienne constituent, dans le plan divin, trois degrés d'une même progression. C'est pourquoi l'évangéliste les considère dans leur ensemble et donne au Logos les noms de Lumière et de Vie avant même que ces titres soient pleinement justifiés.

Au verset 5, la doctrine du prologue fait un pas décisif. L'auteur sort du domaine des spéculations transcendentales pour entrer dans celui des faits. Après avoir dit, au verset précédent, que le Logos *était* la lumière des hommes, il déclare maintenant que la Lumière *luit* dans l'obscurité. Le présent φαίνει a trait à un événement déterminé ; ce temps est évidemment employé pour donner plus de vivacité et de précision au discours. Il est d'autant plus significatif que, dans la suite du verset, le verbe est au prétérit, κατέλαβεν. S'il était question d'un état, il y aurait concordance de temps entre les deux membres de phrase, soit que l'auteur, poursuivant l'idée émise au verset 4, employât le passé (ἦν φαίνων, comp. v, 35, κατέλαβεν), soit que, se plaçant au point de vue actuel, il s'exprimât au présent (φαίνει, καταλαμβάνει) (1).

Celui qui lirait pour la première fois le quatrième évangile ne pourrait deviner le sens de l'allusion contenue au verset 5 du prologue. Mais un lecteur tant soit peu familiarisé avec les écrits johanniques ne tarde pas à reconnaître qu'il s'agit de la manifestation du Verbe dans la chair. Une question se pose cependant : s'agit-il de la naissance du Sauveur et des prodiges qui accompagnèrent son apparition dans le monde, ou bien l'évangéliste a-t-il en vue l'ensemble de sa vie terrestre? Si l'on ne considère que le premier membre de phrase, l'esprit se reporte assez naturellement au début de l'évangile de saint Luc et on se rappelle la clarté soudaine qui brilla au milieu de la nuit, tandis que l'ange du Seigneur annonçait aux bergers la naissance du Messie (Lc. II, 8-12). Mais on doit tenir compte de la seconde partie

(1) Quelques anciens auteurs ont tenté de faire disparaître la discordance des temps, qu'ils considéraient sans doute comme une anomalie. Les uns ont fait accorder le premier verbe avec le second et ont rendu φαίνει par un prétérit. Ainsi a traduit l'auteur de la version syriaque curetonienne. Tatien avait adopté cette même traduction, comme on le voit par les citations de S. Aphraate et de S. Éphrem. Mais c'est là une traduction libre et incorrecte, puisque les textes grecs sont unanimes à donner la leçon φαίνει (Zahn, *Geschichte des neut. Kanons*, I, 401 s.). D'autres ont fait accorder le second verbe avec le premier, en substituant le présent καταλαμβάνει à l'aoriste κατέλαβε. On trouve la phrase ainsi modifiée dans Clément d'Alex., *Paed.*, I, VI, 28 ; II, IX, 79, X, 99. Ces modifications, qu'elles soient réfléchies ou spontanées, reposent sur une intelligence superficielle du texte

du verset, et alors on reconnaît qu'il ne saurait être question de la nuit de Noël, où les voix angéliques proclamèrent le règne de la paix (Lc. II, 14). On s'aperçoit qu'il s'agit, au contraire, d'opposition et de lutte et, si l'on cherche dans la suite du livre l'explication du texte, on est frappé de la déclaration contenue au chap. III, v. 19 : *la lumière vint dans le monde et les hommes préférèrent l'obscurité à la lumière*. Il suffit de rapprocher les deux passages : le parallélisme saute aux yeux.

Nous savons ce qu'il faut entendre par *lumière*. Avant de préciser davantage la signification du mot *obscurité* (ἡ σκοτία), il nous faut déterminer le vrai sens du verbe κατέλαβεν. Le rapprochement que nous venons de faire fournit déjà la réponse à cette question et nous n'y insisterions pas davantage si nous n'y étions invité par un travail récent. Dans son étude sur le prologue, M. Loisy donne au deuxième membre du verset 5 un sens étranger au parallélisme que nous signalons : ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν doit se rendre, selon lui, par : *l'obscurité ne l'a point arrêtée* (1). En conséquence, le contenu du verset se réduit à ceci : « Le Verbe, qui était au commencement en Dieu et par qui le monde a été fait, a paru dans le monde, apportant la vie éternelle, sans que les ténèbres aient pu l'empêcher de faire ici-bas son œuvre de lumière (2). » La nuance que l'on attribue ici au verbe καταλαμβάνειν se rencontre, il est vrai, dans le quatrième évangile précisément à propos des ténèbres : *Marchez tandis que vous avez la lumière*, dit Jésus s'adressant aux Juifs (XII, 35), *de peur que l'obscurité ne vous saisisse* (μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ), *car celui qui marche dans l'obscurité ne sait pas où il va*. On remarquera que, dans ce dernier passage, le terme d'*obscurité* n'offre pas exactement la même acception que dans le verset dont nous nous occupons. Dans la bouche du Sauveur, cette expression équivaut à celle de *nuit;* les ténèbres sont conçues directement par rapport au phénomène naturel; c'est le milieu privé de lumière, dans lequel il est difficile d'agir. Dans le prologue, au contraire, les ténèbres désignent, par métonymie, les hommes plongés dans la nuit; la *Lumière* et l'*Obscurité* sont personnifiées; au Verbe-Lumière, l'évangéliste oppose les hommes endur-

(1) *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1897, p. 57-58.

(2) *Ibid.*, p. 60. S. Éphrem paraît avoir entendu ce texte de la même manière : « Et hæc lux in tenebris lucebat, et tenebræ eam *non vicerunt*. » Mais cette traduction ne répond pas à la leçon primitive du Diatessaron, dont se servait le diacre d'Édesse. En effet, les deux versions syriaques Cur. et Pesch., qui sont certainement apparentées avec la concordance de Tatien, rendent le verbe κατέλαβε dans le sens de *comprehendit* et non de *vicit*. En outre, S. Aphraate, citant le prologue du 4e évang. lui aussi d'après le Diatessaron, traduit : *La lumière a lui dans l'obscurité, et l'obscurité ne l'a point saisie.*

cis, qui sont restés insensibles à l'éclat des miracles. Cette remarque réduit le prétendu parallélisme à une simple analogie d'expressions. Le mieux est donc de maintenir l'interprétation commune et de voir, dans le cinquième verset du prologue, l'idée dominante du livre : Dieu s'est manifesté en Jésus et les enfants des ténèbres se sont montrés réfractaires à cette manifestation. Ces hommes, qui préfèrent l'obscurité à la lumière, qui sont-ils? La suite du livre nous renseigne sur ce point. Ce sont les ennemis du Sauveur, c'est-à-dire, comme on le voit par la discussion reproduite au chapitre huitième, les fils du diable (VIII, 44), les descendants d'Abraham (VIII, 37); en un mot, ce sont les « Juifs ». Ainsi, dès le prologue, se dessine ce que l'on pourrait appeler l'*antijudaïsme* du quatrième évangile.

Nous pouvons réduire à quelques points fondamentaux les résultats de cette étude : 1° le Logos considéré dans sa préexistence éternelle (1-2). 2° Le Logos dans ses rapports avec le monde (3-4); *a*) son action créatrice (v. 3); *b*) il s'est manifesté par ses œuvres et par les théophanies de l'Ancienne Loi (v. 4). 3° Le Verbe-Lumière, principe de la révélation chrétienne (v. 5).

P. Th. CALMES.

Rouen.

ÉTUDES SUR L'ECCLÉSIASTE

III

LA TRADITION SUR LA QUESTION D'AUTEUR.

Pour arriver à connaître l'auteur de l'Ecclésiaste, il serait inutile, ou même préjudiciable, de s'enquérir du témoignage de la tradition sur ce point, si l'on n'avait pas d'abord une idée nette de la valeur de la tradition en pareille matière. On risquerait en effet de prendre pour certain un témoignage traditionnel qui serait seulement probable, et de s'arrêter à cette prétendue certitude sans pousser plus loin ses recherches. Il me semble donc nécessaire, dans l'intérêt de la vérité, de bien établir d'une façon générale la valeur de la tradition dans la question qui nous occupe.

Un peu étrange pour les habitudes de l'esprit moderne, c'est un fait incontestable pourtant à condition d'être bien compris : les anciens Pères, et après eux bon nombre d'exégètes catholiques, n'ont attaché qu'une maigre importance à la question de savoir quel est l'auteur *humain* des Livres saints de l'Ancien Testament. Limitée aux livres de l'Ancien Testament, cette assertion peut s'asseoir sur d'assez solides témoignages. Les principes des Pères en matière d'exégèse, leur méthode, leur façon de parler, le caractère général de leur enseignement laissent voir que les discussions de « haute critique », qui passionnent et divisent les savants de notre époque, n'occupaient d'ordinaire dans les premiers siècles chrétiens qu'une place accessoire, insignifiante.

Pour prévenir un funeste malentendu, il faut expliquer immédiatement le but et la portée des considérations qui vont suivre. Elles ne tendent pas à prouver qu'en eux-mêmes, à l'heure présente, les problèmes d'authenticité ne méritent pas notre sérieuse attention, et que leur solution dans un sens ou dans l'autre est sans conséquence. Qui ne voit que pour les écrits prophétiques, en particulier, il importe souverainement de connaître leur origine, c'est-à-dire la date plus encore que le nom de l'auteur, afin de bien établir que les prédictions ont vu

le jour avant les événements prédits? Sans aucun doute si les Pères de l'Église vivaient de nos jours, en face d'adversaires uniquement sensibles aux armes de la critique historique et linguistique, ils ne refuseraient pas d'examiner ces questions scientifiquement, ils n'en parleraient pas dans les mêmes termes, ils ne laisseraient pas aux « gens oisifs » les moindres problèmes de chronologie (1). Mais puisque nous nous proposons de peser le témoignage de la tradition, nous n'avons pas à conjecturer ce que les Pères *auraient dit* dans d'autres circonstances, mais bien à rechercher ce que, de fait, ils *ont dit*.

Si l'on se représente exactement le milieu dans lequel vivaient les anciens Pères, on sera moins étonné de trouver si mince leur témoignage en faveur de l'authenticité humaine des Livres saints. Avec les Juifs la polémique ne s'engageait pas sur l'origine de la Bible hébraïque, mais sur son interprétation; contre les hérétiques les Pères avaient surtout à défendre les livres du Nouveau Testament, et moins souvent à prouver leur authenticité qu'à rétablir les passages corrompus, à revendiquer pour ces passages le sens légitime et traditionnel; devant les fidèles leur soin principal était de tirer du texte inspiré les plus riches leçons dogmatiques et morales. A des croyants on peut dire : Voici un livre qui vient de Dieu par l'intermédiaire des hommes; n'en recherchez pas l'écrivain, mais uniquement la doctrine. « *Non quæras quis hoc dixerit,* sed quid dicatur attende. » L'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ donne ce conseil au lecteur de la sainte Écriture (l. I, c. v), et en tête d'un petit volume plein des enseignements de la sagesse divine il n'a pas voulu mettre son nom.

Depuis trois siècles on est devenu curieux d'une foule de questions dont les savants du moyen âge ne s'inquiétaient guère, et bon nombre de celles qui les occupaient nous paraissent aujourd'hui extrêmement oiseuses. En particulier la question d'auteur nous intéresse; l'anonyme n'est plus en faveur. Même dans un livre écrit « de bonne foy » le lecteur aime à savoir qui lui parle (2). On ne le convaincrait pas en lui disant : Le volume porte-t-il le nom de son véritable auteur ou un nom supposé, peu importe; « in omni enim volumine profectus magis quæritur lectionis quam nomen auctoris... Cum enim nullus profectus

(1) « Relege omnes et veteris et novi Testamenti libros, et tantam annorum reperies dissonantiam, et numerum inter Judam et Israel, id est inter regnum utrumque, confusum, ut hujuscemodi hærere quæstionibus, non tam studiosi quam otiosi hominis esse videatur. » S. Hieronymi epist. LXXII, ad Vitalem presbyterum. Migne, *P. G.*, XXII, 676.

(2) Les Orientaux, même de nos jours, s'en soucient moins que nous; et ils sont encore dans l'esprit du proverbe arabe : لا تنظر الى من قال بل انظر الى ما قال. « Ne attendas *quis* dicat, sed attendas *quid* dicat. »

sit in nomine, qui profectum in scriptis invenit, superflue nomen scriptoris inquirit. » Ainsi raisonnait au ve siècle le savant et saint prêtre de Marseille, Salvien, pour justifier un auteur (qui n'est autre que lui-même) de s'être présenté au public sous le nom supposé de Timothée (1).

Évidemment tout le monde, même alors, ne partageait pas cette façon de voir sur l'anonyme et le pseudonyme, témoin Salonius dont la réclamation provoqua la réponse de Salvien. Cependant lorsqu'il s'agissait des Livres saints, une raison toute spéciale dispensait de s'informer anxieusement du nom de l'écrivain : le fidèle les recevait avec confiance, sur la foi de l'Église, comme Écriture inspirée; sûr d'y trouver la parole de Dieu, il pouvait juger superflu de connaître le canal qui avait transmis cette parole. De fait, pour plusieurs de ces livres les auteurs sont inconnus. Une introduction à l'Écriture sainte composée au vi^e siècle par Junilius, évêque africain, en donne la raison suivante : « Quod ideo credendum est divinitus dispensatum, ut alii quoque divini Libri non auctorum merito, sed sancti Spiritus gratia tantum culmen auctoritatis obtinuisse noscantur. » (*De partibus divinæ legis*, l. I, c. viii. Migne, *P. L.*, LXVIII, 20.) *Tel livre est inspiré, Dieu en est l'auteur principal : question de canonicité, question capitale; tel homme a été pour cette œuvre l'instrument de Dieu, l'écrivain : question d'authenticité, question secondaire.* C'est la grande règle des anciens. Écoutons un des plus célèbres exégètes de l'Église grecque, Théodoret : « Quelques-uns disent que tous les psaumes ne sont pas de David, que plusieurs ont d'autres auteurs. Et ils expliquent les titres en attribuant certains psaumes à Idithum, d'autres à Etham, ou aux fils de Coré, ou enfin à Asaph, connus comme prophètes par le livre des Paralipomènes. Pour moi, je ne veux rien affirmer. *Que m'importe* en effet qu'ils soient tous de David, ou que plusieurs viennent de ces auteurs, *puisqu'il est sûr que tous ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit?* » (Migne, *P. G.*, LXXX, 861.)

Saint Augustin apporte même ce principe pour résoudre la difficulté d'un texte de Zacharie cité dans saint Matthieu (xxvii, 9) sous le nom de Jérémie. Qu'importe un nom mis pour l'autre? « Cela nous fait entendre, dit-il, que tous les saints Prophètes, qui ont parlé sous l'inspiration du même Esprit, ont eu entre eux un merveilleux accord, bien plus grand que si toutes leurs paroles étaient sorties de

(1) Migne, *P. L.*, LIII, 169. L'ouvrage dont il s'agit est intitulé : « Adversus avaritiam libri quatuor. Timotheus minimus servorum Dei, Ecclesiæ catholicæ toto orbe diffusæ gratia tibi et pax a Deo Patre nostro et Christo Jesu Domino nostro cum Spiritu sancto. Amen. »

la bouche d'un seul homme; aussi doit-on admettre sans hésitation que, de tout ce que le Saint-Esprit a dit par eux, *chaque chose appartient à tous et tout appartient à chacun*. Donc, puisque les discours de Jérémie sont aussi bien de Zacharie que de Jérémie, et ceux de Zacharie aussi bien de Jérémie que de Zacharie, Matthieu avait-il besoin de corriger quand il vit, en relisant, qu'un nom s'était présenté pour l'autre sous sa plume? N'est-ce pas plutôt par la volonté du Saint-Esprit, dont sans doute plus que nous il se sentait dirigé intérieurement, qu'il aurait laissé le mot écrit, le Seigneur l'ayant averti d'en agir ainsi, pour nous apprendre que, vu un si grand accord entre les Prophètes dans ses paroles, il n'est pas absurde, il est même très convenable d'attribuer à Jérémie ce que nous trouverions dit par Zacharie? » (*De consensu Evangelistarum*, l. III, c. VII. Migne, *P. L.*, XXXIV, 1175.) Sans être obligé de souscrire à ce raisonnement, il faut nécessairement y reconnaître le peu d'importance qu'avait aux yeux de saint Augustin l'attribution d'un écrit biblique à tel ou tel auteur.

Voici enfin un texte fameux de saint Grégoire le Grand, qui a servi de règle à un nombre incalculable de commentateurs des siècles suivants : « Beaucoup se demandent souvent qui a écrit le livre du bienheureux Job. Les uns conjecturent que c'est Moïse, d'autres que c'est tel ou tel prophète... Mais *chercher l'écrivain est une question parfaitement oiseuse* (valde supervacue quæritur), à condition pourtant de croire fidèlement que l'auteur du livre est le Saint-Esprit... Si après avoir lu la lettre d'un grand personnage nous demandions avec quelle plume elle a été écrite, une fois l'auteur et le sens de la lettre connus, il serait sans doute ridicule de nous mettre à la recherche de la plume qui a tracé les mots. Eh bien, pour nous qui savons les choses dites et tenons que leur auteur est l'Esprit-Saint, chercher l'écrivain, n'est-ce pas nous informer de la plume qui a tracé la lettre que nous lisons? » (*Moralium libri*, Præfatio, c. I, n. 1, 2. Migne, *P. L.*, LXXV, 515, 517.)

A la tête des théologiens qui se sont appuyés sur ce jugement du pape saint Grégoire, ou se sont exprimés dans les mêmes termes, plaçons le plus illustre de tous, saint Thomas : « Sicut ergo superstitiosum esset, cum quæreretur de auctore alicujus libri, quærere cum qua penna scriptus fuisset liber; ita *quodammodo superstitiosum videtur quod aliquis sit multum sollicitus inquirere causas instrumentales sacræ Scripturæ :* nam si constat de veritate, quod liber sit a Spiritu sancto, non est magna cura adhibenda ad inveniendum auctorem alium. » (*In Cant. cant. expos. altera*, Proœmium. Edit. parm., XIV,

388) (1). Il suffira maintenant de citer quelques noms d'exégètes du XVIe et du XVIIe siècle :

Melchior Cano (2), Masius (3), Rugerius (4), Salmeron (5), Bellarmin (6), Curiel (7), Serarius (8), Cosmas Magalianus (9), Lorin (10), Pineda qui, dans son commentaire de l'Ecclésiaste, admet pour tous les Livres saints en général l'opinion de Lorin, et la venge du blâme de je ne sais quel auteur, avec une indignation que la langue latine et les usages du temps lui permettent d'exprimer dans les termes les plus énergiques (11); Fr. de Mendoça (12), etc. Arrêtons là cette énumération qu'il serait facile de continuer. Il paraît suffisamment établi que les commentateurs les plus orthodoxes ont goûté la comparaison de

(1) Deux commentaires du *Cantique* sont attribués à saint Thomas. La question de leur authenticité a suscité de longues controverses. Je cite l'*expositio altera*, qui commence par ces mots : « Sonet vox tua », celle, au jugement du savant P. de Rubeis, « quam tot argumenta et peritorum auctoritas, veluti genuinum sancti Doctoris fœtum commendant ». (Diss. I, c. IV, dernières lignes. Parme, éd. 1863, t. XIV, p. 695 b.)

(2) « Deinde librum esse hujus aut illius scriptoris non admodum interest catholicæ fidei, dummodo Spiritus sanctus auctor esse credatur. Quod Gregorius in proœmio Job c. I. erudite et tradit et explicat. Nec enim refert qua penna rex epistolam scripserit, si vere scripsit. » (*De locis theologicis*, l. II, c. XI. Edit. paris. 1704, p. 59.)

(3) « Verumenimvero non est magnopere contendendum de scriptore, modo ut credamus, sicut ipsarum rerum gestarum, ita et verborum, per quæ ad nos illæ sunt propagatæ, auctorem esse Deum... » (*Josuæ imperatoris historia* illustrata atque explicata ab Andrea Masio. Antuerpiæ, 1574. Comment. præfatio, p. 2.)

(4) Julii Rugerii protonotarii et secretarii apostolici opuscula tria. *De universo Dei verbo*, c. XVI. Rome, 1583, p. 61.

(5) T. I, l. I. Prol. 9, can. 3.

(6) « Quid vero necesse est laborare de calamo, cum de scriptore constat? » (Explan. in Psalmos, Præf.)

(7) « Et quamvis, cognito priori auctore, [Deo], non multum intersit, *vel ad libri auctoritatem, vel ad fructum aliquem ex eo percipiendum* cognoscere posteriorem... » (*Controversiarum* sapientiss. M. D. D. Joannis Alphonsi Curiel, primarii apud Theologos Salmanticenses professoris libri duo. Controv. II in libr. Sap. Salmant., 1611, p. 56.)

(8) *Proleg. bibliaca.* Moguntiæ, 1612, p. 11. Paris, 1704, p. 15.

(9) *In sacram Josue historiam Comment.* Turnoni, 1612. Præfatio, sectio III, p. 5.

(10) « Hic error absque periculo; quoniam ab auctore primario, qui est Spiritus sanctus, libri pendet auctoritas divina. » (*Com. in Psalm.* Venise, 1737, t. I. Præf., c. II)

(11) « Et ultimum Pronunciatum, et *quod in universum huic de auctoribus Sacrorum librorum quæstioni servire potest :* Dum constet præcipuum ac primarium auctorem libri Sapientiæ, *aut cujuscumque libri sacri*, esse Spiritum Sanctum, *non multum refert a quo alio auctore proxime compositus scriptusque sit.* Vere et candide, hisque iisdem verbis scripsit rem hanc Lorinus noster sua in lib. Sapient. Præfatione. Et tamen, iterum nescio quis, cui de inveterato naturæ morbo, mens, lingua, dentes livent, oculi dolent, invenit hic, quod malefice sycophantizaret : impudens plane a se invidiam vocari *veritatem ipsam, Sanctos Ecclesiæ Patres, viros alios pietate et doctrina præclaros*, a quibus accepit Lorinus, et possit item Lector sententiam eamdem iisdem, aut quam simillimis verbis, accipere. » (Joan. de Pineda *in Eccle. Comment.* Præf., c. II, n. V. Antuerpiæ, 1620, p. 11.)

(12) *In IV lib. Regum Comment.*, Annot. III, sectio I. Lugd., 1636, p. 60.)

saint Grégoire, et ont adopté son jugement sur l'auteur humain des écrits bibliques.

Conclusion de ces premières considérations : les Pères n'ont pas été amenés par les circonstances à traiter les questions d'auteur, auxquelles d'ailleurs ils n'attachaient pas grande importance; l'origine divine de l'Écriture était tout pour eux; et, vu la différence des opinions sur l'auteur de tel ou tel livre biblique, vu le caractère anonyme d'un certain nombre d'écrits universellement reçus comme inspirés, ils ne croyaient pas que la question d'origine divine fût étroitement liée à la question de savoir quel était l'écrivain de chaque livre.

*
* *

Jamais cité dans le Nouveau Testament, rarement commenté dans les premiers siècles, le livre de l'Ecclésiaste, autant qu'on peut en juger par les textes qui l'allèguent, passe pendant toute l'antiquité pour un écrit de Salomon. Nulle part on ne trouve chez les Pères un sentiment opposé. Saint Jérôme et saint Augustin ont protesté contre l'opinion générale attribuant à Salomon le livre de la Sagesse; ils n'ont pas mis en doute l'identité historique de Qohéleth et du grand roi d'Israël.

Donc, à cause de la tradition des Pères, — d'ailleurs pure continuation de la tradition juive sur ce point, — avant tout examen nous inclinerons à penser que Salomon a écrit l'Ecclésiaste. Mais si le texte, dûment approfondi, présente, je suppose, un ensemble de caractères incompatibles avec la composition salomonienne du livre, pourquoi se croire obligé de la défendre toujours et quand même, en fermant résolument les yeux à l'évidence des raisons contraires? Pourquoi dépenser toutes ses forces en vaines arguties, s'ingénier à fournir successivement pour chaque difficulté des réponses plus ou moins forcées, sans prendre garde qu'il en résulte dans le total une immense improbabilité (1)? En dehors du désir sincère de faire prévaloir la vérité, je ne vois pas trop quel point d'honneur on peut mettre à se faire le champion d'une thèse plutôt que de l'autre. Je ne vois pas non plus pourquoi nous serions beaucoup plus attachés à l'opinion des anciens Pères qu'ils ne l'étaient eux-mêmes.

Pourtant n'est-ce pas une présomption singulière de nous juger

(1) Cet effet d'ensemble, désastreux pour l'authenticité, est produit par la lecture attentive, calme et impartiale des douze chapitres de Qohéleth. Au contraire, une thèse abondamment développée permet d'y échapper en isolant les difficultés par de longues réponses, et en évitant par là d'accumuler d'une façon trop palpable les invraisemblances.

mieux renseignés que les anciens sur des auteurs dont ils étaient presque contemporains, ou au moins bien plus voisins que nous par l'intervalle des temps? Ce n'en est certainement pas une d'estimer qu'avec la connaissance plus exacte, plus profonde, des langues, de la géographie et de l'histoire, avec les ressources de la bibliographie, avec la facilité de consulter dans les bonnes éditions de nos vastes bibliothèques quantité de témoignages jadis inconnus ou inabordables, on est de nos jours en meilleure situation qu'il y a dix ou quinze siècles pour se prononcer avec compétence dans les questions d'authenticité. Autrefois on n'y regardait pas de si près. Tertullien était heureux de tenir entre les mains un livre édité avant le déluge : « scripturam Enoch... ante cataclysmum editam ». (*De cultu femin.* I, 3. Migne, *P. L.*, I, 1307.) La proximité des temps n'est pas toujours une raison d'être mieux informé; personne ne contestera que nous soyons aujourd'hui mieux instruits de l'histoire littéraire des premiers siècles de l'Église qu'on ne l'était au moyen âge. L'authenticité des œuvres de saint Denys l'Aréopagite, tranquillement admise pendant mille ans, est rejetée maintenant à peu près universellement par la science ecclésiastique la plus orthodoxe. Vu le progrès de l'histoire et des sciences, dans ces dernières années des exégètes très conservateurs, des théologiens consommés ont cru pouvoir s'écarter sur plusieurs points de la tradition patristique, même en matière d'authenticité. J'aime à citer ici le savant P. Cornely, si prudent, si réservé dans ses jugements, si strictement fidèle à la tradition, que, lorsqu'il avoue qu'il faut abandonner ici ou là le sentiment des Pères, il ne vient à l'esprit de personne de l'accuser de témérité. Au sujet de l'auteur des Proverbes, « *Tous les Pères,* dit-il, avouons-le, n'ont eu aucun doute sur l'origine salomonienne du livre entier, et les interprètes du moyen âge ont aussi attribué tous les Proverbes à Salomon. » La source de l'erreur est dans la version des LXX. « Mais quand à partir du XVIe siècle on a étudié plus soigneusement le texte hébreu, bon nombre d'interprètes n'ont pas hésité à s'écarter de l'opinion traditionnelle; ils ont attribué à Salomon la portion du livre de beaucoup la plus grande, et à d'autres écrivains quelques petites parties [spécialement les deux derniers chapitres]. Cette manière de voir est admise par les interprètes catholiques modernes, quoiqu'ils ne soient pas parfaitement d'accord sur les morceaux à enlever à Salomon. » (*Introd.*, II, 2, p. 142.)

Ainsi, au-dessus de la question de *mesure,* sur laquelle il sera toujours difficile de s'entendre, plane la question de *principe,* résolue par les exégètes catholiques : les Pères sont sujets à l'erreur en ma-

tière d'authenticité, et l'erreur générale peut durer de longs siècles, jusqu'au jour où elle se dissipe à la lumière du texte hébreu ou de quelque document nouveau.

Alors pourquoi ne pas admettre l'erreur des Pères latins au sujet de l'Ecclésiastique? « Fréquemment les Pères latins citent ce livre sous le nom de Salomon, ou bien ils le comptent parmi les cinq livres qu'ils disent Salomoniens; et, au témoignage de saint Jérôme, l'Ecclésiastique était dit faussement de Salomon par la plupart (« plerisque falso Salomonis dicitur ». *In Dan.*, IX, 24. Migne, *P. L.*, XXV, 545). *On aurait tort*, ajoute le P. Cornely, *d'accuser pour cela les Pères d'erreur*, comme s'ils avaient attribué l'ouvrage à Salomon. Habitués à citer de mémoire l'Écriture sainte, ils ont très bien pu, par un lapsus, prêter à Salomon une parole du fils de Sirach... » La mention de *cinq* livres Salomoniens ne s'explique pas pourtant par un lapsus. Et puis, saint Jérôme est bien clair, et saint Hilaire de Poitiers plus explicite encore : « In eo enim libro qui nobiscum [= apud Latinos] Salomonis inscribitur, apud Græcos autem atque Hebræos Sapientia Sirach habetur... » (Migne, *P. L.*, IX, 826.) Mais voici une précieuse remarque à enregistrer : « Salomon fut favorisé du don de sagesse plus que personne, comme David, son père, avait été le plus grand des poètes; donc, si tous les psaumes sont cités sous le nom de David, même par les Pères qui nient expressément que David soit l'auteur de tous, pareillement tous les livres sapientiaux sont allégués par eux sous le nom de Salomon, quoiqu'ils aient fort bien vu que Salomon n'était pas l'auteur de tous. » (Cornely, *Introd.*, II, 2, p. 248.) On le voit, *tel écrit traitant de la sagesse a pu être attribué à Salomon comme au représentant éminent de la sagesse*. Le sujet du livre a été le point de départ de l'identification des auteurs; on est même arrivé à identifier parfois les titres des livres, témoin la liturgie du Missel romain, qui appelle *Lectio libri Sapientiæ* les passages tirés des Proverbes, du Cantique et de l'Ecclésiastique. Par un procédé de généralisation analogue, le psalmiste par excellence s'est nommé « le Psalmiste », et le Psalmiste est devenu l'auteur de tout le psautier. Au commencement du IIIe siècle, saint Hippolyte constatait déjà le fait, et en apportait l'explication suivante : « Comme les cantiques sont différents et que les psaumes ne sont pas tous de David, on demandera peut-être pourquoi tous lui sont attribués et mis sous son nom. Nous répondrons : parce qu'il en a été l'occasion. C'est lui qui a choisi les chantres, c'est à lui qu'en revint l'honneur, et tout ce qu'ont dit les chantres a été attribué à David (1). »

(1) Fragment d'un traité sur les Psaumes; texte syriaque publié par Lagarde dans ses

Ce n'est pas là un phénomène isolé dans l'histoire des littératures, mais une tendance naturelle partout et dans tous les temps. « La fécondité littéraire de saint Ephrem tient du prodige, dit M. Rubens Duval. Ses nombreuses œuvres poétiques ont été religieusement conservées et sont aujourd'hui publiées. Il est vrai que l'auteur, si l'on pouvait évoquer son témoignage, en renierait un certain nombre. On a mis sous l'autorité de son nom les compositions de son école, notamment d'Isaac d'Antioche, et même de Nestoriens, tels que Narsès. » (*La littérature syriaque,* 1899, p. 19.) Les œuvres d'Albert le Grand et de saint Thomas n'ont-elles pas souffert d'une semblable annexion? Et, pour prendre un exemple dans le domaine de l'art, qui comptera les monuments de l'Orient dont l'origine est attachée au nom de sainte Hélène? « L'impératrice Hélène jouit de la réputation d'avoir élevé quantité d'édifices. On lui attribue (à moins que ce ne soit à Salomon) toute construction importante dont on ignore le fondateur. » (*Palestine et Syrie* (Socin et Benzinger). Bædeker, 2e éd. franç., p. CXIV.)

Concluons. Le jugement des Pères n'est infaillible que lorsqu'il est unanime sur un point concernant la foi ou les mœurs. Or, en matière d'authenticité, surtout pour les livres sapientiaux, les Pères ont exprimé diverses opinions, sans prétendre aucunement les imposer, sans rien vouloir trancher définitivement, souvent sans être d'accord entre eux. Au lieu d'un jugement proprement dit, ou d'une opinion nettement formulée, il n'est pas rare de trouver chez eux une simple manière de parler, une sorte de généralisation, qui rapporte divers écrits d'un même genre à un auteur unique célèbre dans ce genre.

Si le témoignage de la tradition patristique n'est manifestement

Analecta syriaca, p. 85, l. 15-24. Le texte se trouve aussi dans les *Analecta sacra* du card. Pitra, t. IV, avec une traduction par l'Abbé Paulin Martin. Je renvoie au texte parce que la récente traduction allemande de M. Achelis, pour ce fragment d'Hippolyte, dénature complètement le sens d'un passage important qui précède un peu celui que j'ai cité (*Hippolytus Werke*, éd. Bonwetsch et Achelis, Leipzig, 1897, IIe partie, p. 128 sq.). Ce n'est pas le lieu de justifier en détail mon jugement sur ce point : il suffira de faire remarquer une grave inconséquence dans la traduction de M. Achelis. Il traduit, p. 128, ܠܕܘܝܕ « *pour* David » (*für*), et ܕܘܝܕ « *de* David » (*von*); inversement à la p. 129, ܠܕܘܝܕ « *de* David » (*von*), ܕܘܝܕ « *pour* David » (*für*). Certainement les premières lignes de ce morceau doivent se rendre ainsi : « Les psaumes sont en tout 150, comme nous l'avons dit. Il y en a deux sans titre, le premier et le second. « *Par David* » 72 (et non « *pour* David » 72)... « *De David* » 8... » (Lagarde, p. 84.) Je suis heureux de pouvoir m'appuyer ici sur la haute autorité de M. Rubens Duval, professeur de langue et de littérature syriaque au Collège de France, qui a bien voulu de la façon la plus obligeante me communiquer sa manière de voir sur le sens de tout ce passage.

pas de nature à terminer le débat, il est parfaitement légitime de pousser plus loin nos recherches.

IV

LE TÉMOIGNAGE DE L'ECCLÉSIASTE SUR L'AUTEUR DE CE LIVRE.

Peut-être fera-t-on le reproche aux lignes précédentes ou à celles qui vont suivre de s'employer à une besogne inutile et, comme on dit vulgairement, « d'enfoncer des portes ouvertes ». Si déjà les portes sont ouvertes, tant mieux; cette page devra se prendre alors pour une invitation à les franchir. A voir un si grand nombre d'exégètes catholiques fixés dans l'opinion traditionnelle, on peut se demander ce qui les y retient en dépit d'inextricables difficultés. Puisque la tradition ne donne pas de solution certaine à la question présente, pourquoi refusent-ils d'avancer vers une conclusion où de solides arguments semblent les conduire? Voici : la plupart croient posséder sur le point en litige la déclaration expresse de l'auteur inspiré, et cette conviction les tient naturellement attachés à l'opinion des anciens. Ils l'accordent, les Pères peuvent se tromper; l'écrivain sacré jamais, ils ont raison. Or, dans les deux premiers chapitres de l'Ecclésiaste, Salomon se désigne, à leurs yeux, pour l'auteur du livre, en termes formels ou suffisamment clairs. Il ne se nomme nulle part, il est vrai, par son propre nom; mais il se dit fils de David, roi de Jérusalem; il fait un tableau de ses richesses, de ses travaux, de ses délices, qui ne peut convenir qu'à lui. A lui donc s'applique nécessairement le nom de Qohéleth. Raisonnement défectueux. L'erreur et la fraude étant rejetées comme incompatibles avec l'inspiration, il reste une troisième hypothèse, possible et plausible, la fiction. Le livre grec de la Sagesse offre un exemple tout à fait semblable de ce procédé littéraire. « Il a été attribué à Salomon, parce que celui qui l'a composé, *usant de fiction*, s'exprime comme s'il était le fils de David, VII-IX. » (Vigouroux, *Manuel biblique*, § 868, 8e éd., II, p. 434.) — « ... On ne se trompera guère en fixant la date du livre de la Sagesse vers la fin du troisième siècle. *Il résulte avec évidence de tout ce qui précède, que si l'auteur se donne pour Salomon, c'est par une pure fiction littéraire.* Le motif qui a poussé l'auteur à s'abriter ainsi sous le nom de Salomon, est sans doute la grande renommée de ce roi comme docteur de la sagesse... » (Schöpfer, trad. Pelt., *Hist. de l'A. T.*, II, p. 392.) Ici la fiction est classique et enseignée dans les manuels.

Mais les défenseurs de l'authenticité salomonienne de l'Ecclésiaste nient énergiquement la parité entre ce livre et celui de la Sagesse, quant à la manière dont s'y présente le personnage de Salomon. Il s'agit par conséquent de démontrer la parité parfaite. Une fois reçue la fiction du livre de la Sagesse, les raisons sont aussi fortes, sinon davantage, d'en admettre une pareille pour l'Ecclésiaste.

Les adversaires trouvent dans la forme et l'expression des deux compositions une différence bien marquée, qui leur permet de voir là un Salomon fictif et les oblige à reconnaître ici un Salomon réel. Essayons de saisir cette différence.

1. *Le titre du livre.* — Par son titre, dont il n'est pas nécessaire de suspecter l'authenticité, le livre de la Sagesse se donne pour un écrit de Salomon : Σοφία Σαλωμῶνος (Var. Σαλομῶντος, Σολομῶντος) signifie « livre de la sagesse composé par Salomon »; exactement dans le même sens Ἀποκάλυψις Ἰωάννου veut être entendu « Révélation exposée par saint Jean »; Παροιμίαι Σαλωμῶντος, Parabolae Salomonis, « Proverbes de Salomon », c'est-à-dire livre des Proverbes composé par Salomon. On ne saurait l'entendre d'un volume contenant les antiques leçons de la sagesse de Salomon, et rédigé par un autre écrivain. En effet, comparez le titre de l'Ecclésiastique : Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ (ou en abrégé Σοφία Σειράχ). Cela signifie : les enseignements de la sagesse composés et proposés par le fils de Sirach. Donc il faut expliquer de même l'autre titre absolument semblable, et y voir déjà la fiction qui met les paroles du livre dans la bouche de Salomon. Aussi, à interpréter les mots strictement, en les prenant pour une réelle indication de l'auteur véritable, on traitera le livre de *pseudépigraphe*, comme fait saint Jérôme, « ... et alius pseudepigraphus, qui Sapientia Salomonis inscribitur ». (*Præf. in libros Salom.*) De la même façon, une *Synopsis* des Livres saints, rangée par Migne parmi les œuvres douteuses de saint Athanase, déduit très logiquement du titre l'attribution de l'ouvrage à Salomon : « Σοφία Σολομῶντος καλεῖται τὸ βιβλίον. Καὶ γάρ καὶ τοῦτο, φασὶ, Σολομών ἐστιν ὁ γράψας. » (Migne, *P. G.*, XXVIII, 373.) C'est si bien le sens naturel de ces deux mots qu'ils furent compris ainsi par le grand nombre; seuls les savants ne s'y trompèrent pas, car ils pouvaient se rendre compte que le texte grec n'était pas une traduction de l'hébreu, mais une œuvre originale, et que Salomon n'avait pas écrit en grec.

Comparons maintenant au titre de la Sagesse les premiers mots de l'Ecclésiaste : « Paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, roi dans Jérusalem. » Le personnage qui parle se dit fils de David, mais, au lieu de s'appeler tout simplement Salomon, il se nomme « l'Ecclésiaste »,

Qohéleth. On a tout imaginé pour expliquer ce nom singulier, et la multiplicité des interprétations a mis en lumière la difficulté sans la résoudre. La manière dont le grand roi d'Israël s'exprime sur lui-même, à la fin du volume, n'est pas moins extraordinaire : « *L'Ecclésiaste était un sage; et, de plus, il a enseigné au peuple la science;* il a pesé, scruté, et composé beaucoup de proverbes. L'Ecclésiaste a tâché de trouver un langage agréable, et d'écrire avec sincérité des paroles vraies. Les paroles des sages sont comme des aiguillons, et comme des clous plantés (?)...; elles ont été données par un seul pasteur. » (XII, 9, 10, 11.) Ici l'auteur se garde encore de prendre le nom de Salomon, il ne s'appelle même plus « fils de David », il ne semble pas du tout vouloir faire entendre qu'il est roi, et n'a point d'autre prétention que de passer pour « un sage ». Ainsi, à ne considérer que les endroits où l'auteur se présente au lecteur, le livre grec est plus explicite par les deux mots de son titre que le livre hébreu dans ses premières et ses dernières lignes : la Sagesse nomme Salomon sans détour; l'Ecclésiaste évite de le nommer.

2. *Le portrait de Salomon.* — Les défenseurs de l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste sont frappés de la description détaillée qui place sous nos yeux, à ne pouvoir s'y tromper, le fils et successeur de David. Il est roi dans Jérusalem; il a surpassé par sa sagesse tous ceux qui ont régné sur Jérusalem avant lui; il a entrepris de grands travaux, bâti des maisons, planté des vignes, fait des jardins, des parcs, des réservoirs..., possédé l'argent et l'or en abondance... (I, 12, 16; II, 4, 5, 6, 8.) Tout cela, évidemment, ne peut convenir qu'à Salomon. — Sans doute; et nous le reconnaissons volontiers; l'auteur du livre, pour mettre en scène son personnage, n'a pas eu besoin de fouiller péniblement les archives historiques; la tradition sur le célèbre roi d'Israël lui suffisait pour tracer un portrait ressemblant :

Aut famam sequere, aut sibi convenientia finge...

Mais l'auteur s'exprime à la première personne; son langage alors serait une pure fiction! — Pourquoi pas? puisque vous admettez la fiction dans le livre de la Sagesse. Salomon n'y est-il pas représenté aussi sous des traits qui ne permettent pas de s'y méprendre? Il est roi (VII, 5), roi d'Israël (IX, 7); il a reçu le don de sagesse : la sagesse n'est pas pour lui le *fruit de l'étude* comme pour l'Ecclésiaste (I, 13, 16, 17; II, 15), mais le *fruit de la prière* (VII, 7; IX, 1 sq.), ce qui s'accorde beaucoup mieux avec le récit du livre des Rois (III Reg., III, 5-12), comme aussi les détails marquant l'étendue de sa science (cf. III Reg., IV, 33 et Sap., VII, 20; III Reg., IV, 34 et Sap., VIII, 11, 15); il a reçu de Dieu l'ordre de bâtir le temple sur la montagne sainte

(IX, 8) : la construction du temple par ce roi favorisé du don de la sagesse, voilà un trait tout à fait caractéristique s'appliquant rigoureusement et exclusivement à Salomon, tandis qu'un autre roi ou même un simple particulier pourrait dire avec l'Ecclésiaste : « J'entrepris de grands travaux; je me bâtis des maisons, je me plantai des vignes; je me fis des jardins et des parcs, j'y plantai toutes sortes d'arbres fruitiers, etc. » (II, 4-9). J'ajoute une brève remarque. La fiction dans l'Ecclésiaste s'étend à *deux* chapitres, après lesquels, jusqu'à la fin de l'ouvrage, le personnage de Salomon est perdu complètement de vue : au lieu d'un discours suivi, nous n'avons que des conseils variés, des réflexions détachées. Dans la Sagesse au contraire Salomon prend la parole depuis la fin du chapitre VI jusqu'au bout du chapitre XIX et du livre, soit au cours de *treize* chapitres. (Cornely, *Introd.*, II, 2, p. 214.)

A la suite de ce rapide examen, nous sommes forcés d'avouer que Salomon est désigné aussi clairement que possible dans le livre de la Sagesse; la fiction y est plus longtemps soutenue que dans l'Ecclésiaste, et cependant on refuse de la reconnaître dans ce dernier ouvrage, tandis qu'on veut bien l'admettre dans celui-là.

En effet, il reste une dernière ressource aux adversaires de la fiction : se rabattre sur la manière dont Salomon prend la parole dans les deux livres, et nier sur ce point la parité. A leur jugement, Salomon dans l'Ecclésiaste s'exprime comme fait un auteur; dans la Sagesse au contraire il parle en qualité de personnage *introduit* par une sorte de *prosopopée*. Remarquable prosopopée qui se poursuit, comme nous venons de le voir, le long de *treize* chapitres! Passe encore, si l'on pouvait la reconnaître à un signe quelconque. Mais rien, absolument rien, ne se rencontre nulle part pour la préparer, l'annoncer, l'amener, la terminer. Il faut donc refuser catégoriquement d'accorder ce point fondamental, affirmé gratuitement et installé à la base de l'argumentation des adversaires : le personnage de Salomon *est introduit* (par une prosopopée, ou telle figure de rhétorique qu'on voudra). Non, *il n'est pas introduit, il s'introduit lui-même, et sans prévenir.* Lisez, relisez, pesez, dans le texte grec ou dans la Vulgate, ce qui précède et ce qui suit; certainement vous n'y trouverez rien qui, de près ou de loin, dénote l'introduction d'un personnage nouveau, rien pour avertir que c'est *l'auteur qui a parlé* jusqu'au ℣ 24 du chapitre VI, et qu'à partir de cet endroit *lui, l'auteur, cesse de parler* pour mettre en scène un personnage fictif. Rien n'indique un changement de discours; rien ne nous invite à substituer personne à l'auteur; disons donc simplement : l'auteur *continue* à parler en revêtant le carac-

tère de Salomon. Si tel auteur inspiré a pu revêtir le caractère de Salomon, et donner des leçons par la bouche de ce roi, *sans en avertir*, on ne voit réellement pas pourquoi tel autre auteur inspiré ne pourrait pas le faire. Entre les deux livres il existe à cet égard une seule différence qui tient à la nature du sujet traité. Qohéleth, se proposant d'étaler dans une vive peinture les vains efforts de l'homme, a fait paraître Salomon dès de début, pour montrer aussitôt le plus bel exemple de la vanité des biens de ce monde. Puis, dans la majeure partie de l'ouvrage, il oublie totalement ce rôle emprunté. L'auteur de la Sagesse, s'adressant plus spécialement aux rois au chapitre VI (℣ 2, 10, 22), s'est contenté de prendre en cet endroit le caractère royal, pour donner à ses paroles plus d'autorité. Personne ne dira, je pense, qu'il ne sert de rien de déclarer son nom et sa qualité, si on ne le fait pas tout à fait au commencement du livre; et qu'à cette dernière condition seulement on acceptera le témoignage de l'écrivain comme répondant à la réalité. D'ailleurs, nous l'avons vu, le sens du titre « Sagesse de Salomon » n'est pas douteux; à en juger par les titres analogues, ces mots prêtent au sage roi d'Israël le discours qui va suivre.

En stricte logique nous aboutissons à ce résultat : si la fiction qui fait parler Salomon *sans le distinguer de l'auteur du livre* ne répugne pas dans la Sagesse, *elle ne répugne pas davantage dans l'Ecclésiaste*. Dès lors, qu'on ne parle plus d'imposture, de fraude, de faux et de faussaire (1).

On pourrait aller plus loin et faire voir que la fiction, dans l'Ecclésiaste, est transparente, trahie spontanément çà et là par l'expression. Inutile de refaire ici cette démonstration pour la centième fois. Elle se trouve chez de savants hébraïsants comme Franz Delitzsch, qui établit, en particulier, le sens du passé pour la fameuse locution du chapitre I, ℣ 12 (in h. l. *Comment.*, p. 214, 215, 234). La Vulgate traduit fort bien ce verset : « Ego Ecclesiastes *fui* rex Israel in Jerusalem. » Ici

(1) « Dans ce cas, il est faussaire malin, faussaire précautionneux contre une accusation possible; mais il reste faussaire... D'ailleurs, ne serait-il pas faussaire quand même, faussaire passager, faussaire un peu plus délicat peut-être, mais faussaire enfin? » (Motais, *Salomon et l'Ecclésiaste*, t. II, p. 13.) — N'est-ce pas transporter dans l'antiquité nos idées modernes sur la composition littéraire et les dispositions du code pénal protégeant les droits d'auteur? Employer si facilement la qualification de faussaire, n'est-ce pas en accabler, en bloc et sans distinction, une foule d'auteurs d'une époque fertile en écrits apocryphes? Tous ces auteurs pensaient-ils sérieusement tromper leurs contemporains en leur offrant les compositions d'Adam, d'Ève et de tous les grands patriarches? Au lieu de nous écrier : Faussaire, l'auteur du livre d'Hénoch; faussaire, l'auteur du IVe livre d'Esdras; au lieu de voir dans toutes ces Apocalypses d'Élie, de Sophonie, de Baruch, de Daniel, d'Esdras, etc., autant de produits de l'imposture et de la supercherie, ne vaudrait-il pas mieux, dans les cas au moins où le caractère de l'ouvrage le permet, reconnaître là un genre littéraire alors en vogue?

l'auteur nous met en présence d'un Salomon ressuscité par une fiction poétique; car le véritable Salomon, qui n'a cessé d'être roi qu'à sa mort, n'aurait jamais pu de son vivant s'exprimer ainsi (1).

D'ailleurs il faut se garder de croire que tous les auteurs catholiques ont de la répugnance à admettre une fiction dans le livre de l'Ecclésiaste. Hengberg, par exemple, dans son *Histoire de la Révélation biblique,* ne craint pas de dire : « Le livre, du reste, ne perdrait pas de son prix, quand il aurait été écrit longtemps après Salomon, et que la modestie de l'auteur se fût cachée derrière la sagesse de ce roi si fameux. » (Trad. Goschler, 1856, t. I, p. 404.) Beaucoup plus affirmatif est un autre écrivain catholique, J. G. Herbst, dans un ouvrage édité par un critique catholique, B. Welte : « *Il n'y a donc aucun doute :* Salomon n'a pas composé cet écrit, mais la parole lui est donnée par une pure fiction. De même que Cicéron a mis ses réflexions sur la vieillesse dans la bouche d'un vieillard heureux, le célèbre Caton, ainsi l'écrivain de l'Ecclésiaste a mis ses réflexions dans la bouche de Salomon, non seulement parce que ce roi, rassasié des biens de la terre, était le personnage le plus capable de porter un jugement sur la caducité des choses terrestres et de se concilier l'attention, mais aussi parce qu'il s'était rendu célèbre dans cette sagesse des sentences, dont notre livre est également un fruit (2). »

Cependant la majorité des exégètes catholiques (de ceux du moins qui ont publié leur sentiment sur ce point), retenus par les raisons que ces pages ont essayé de réfuter, persistent à attribuer l'Ecclésiaste au roi Salomon (3).

Une prochaine étude montrera, s'il plaît à Dieu, que les allusions, le ton, la langue de ce petit livre sont incompatibles avec le caractère d'un roi, surtout d'un roi comme fut Salomon, et nous transportent bien loin de cette époque brillante de l'histoire d'Israël.

(*A suivre.*)

Albert Condamin S. J.

(1) Voir aussi Ch. Henri Hamilton Wright, *The book of Koheleth,* 1883.

(2) *Historisch-kritische Einleitung in die H. S. des A. T.*, 1842, 2de part., p. 250.

(3) Citons M. Vigouroux, M. Motais, le P. Cornely, le P. Gietmann, M. Fillion, M. Élie Philippe dans l'article du *Dict. bibl.* de M. Vigouroux.

NOUVEAUX FRAGMENTS HÉBREUX

DE L'ECCLÉSIASTIQUE

En terminant notre étude sur les fragments hébreux de l'Ecclésiastique publiés par MM. Cowley et Neubauer (1), nous annoncions que de nouveaux feuillets avaient été retrouvés et transportés en Europe. Les controverses que le manuscrit de la *Bodléienne* a suscitées ne donnent que plus d'intérêt et d'opportunité à cette nouvelle découverte.

I

M. Schechter, l'éminent professeur d'hébreu rabbinique à l'université de Cambridge, sachant que les feuillets d'Oxford provenaient d'une synagogue du Caire, s'est rendu dans cette ville durant l'hiver de 1896 (2). Il a pu obtenir du rabbin et du président de la communauté israélite la permission d'emporter tout le contenu de la *Guenizzah* (3) de cette synagogue. Les matériaux amassés dans cette salle de débarras étaient considérables; il ne fallut pas moins de quatorze caisses pour les contenir; transportés à Cambridge, ces débris de manuscrits remplirent toute une vaste pièce. Importants par leur nombre, ils l'étaient aussi par la richesse de leur contenu. C'étaient un grand nombre de fragments hébreux et judéo-arabes, des textes de Saadyah, de la Michnah, du Talmud, des extraits de *Midraschim*, des commentaires bibliques, etc. Beaucoup de ces documents sont datés, et il en est qui remontent jusqu'au douzième siècle, au onzième, et même à la seconde moitié du dizième. On a trouvé aussi un palimp-

(1) *L'Original hébreu de l'Ecclésiastique*, dans la *Revue biblique;* avril et octobre 1897, janvier 1898.

(2) Les renseignements contenus dans ce paragraphe sont en grande partie empruntés à la *Revue des Études juives*, juillet-septembre 1897 : *Quelques notes sur Jésus Ben Sirach et son ouvrage*, par MM. Blau et Israël Lévi.

(3) La *Guenizzah* était une chambre de débarras attenante à la synagogue et dans laquelle on déposait les manuscrits altérés ou endommagés par le temps, et devenus impropres au service de la communauté juive. Un grand nombre des manuscrits déposés dans la *Guenizzah* finissaient par s'altérer au point qu'on n'en pouvait plus tirer aucun parti; et même quand la *Guenizzah* était remplie, on en brûlait souvent le contenu. Parfois néanmoins on a retiré du fatras accumulé dans ces salles de précieux documents (*Our Bible and ancient manuscripts*, by Kenion).

seste sur lequel on a pu reconnaître des passages de la version d'Aquila.

*
* *

Mais ce qui nous intéresse spécialement ici, c'est la découverte de nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique.

Dès le mois de juillet 1897, M. Schechter avait mis la main sur une nouvelle feuille du manuscrit déjà connu par les fragments de la *Bodléienne*. Il en trouva successivement six autres feuillets; parmi ceux-ci étaient les dernières pages du livre formant, avec le texte édité par MM. Cowley et Neubauer, une suite ininterrompue.

Toutefois une plus agréable surprise était réservée au docte professeur de Cambridge. A côté des fragments du manuscrit anciennement connu, M. Schechter eut la bonne fortune de pouvoir identifier, le 2 et le 24 septembre 1897, quatre feuillets d'un *Codex* différent. Un second manuscrit était découvert; et si jusqu'ici il n'a pas fourni d'autres documents, ces quatre feuilles sont déjà fort précieuses : bien que d'un format plus petit, elles renferment, grâce à leur écriture serrée, autant de texte que les sept autres feuillets. Quoique M. Schechter ait emporté pour l'université de Cambridge une portion très considérable des vieux manuscrits de la synagogue du Caire, le *Musée britannique* a pu, à son tour, en acquérir un certain nombre, parmi lesquels M. G. Margoliouth a identifié deux autres feuilles de l'ancien *Codex* (1).

L'ensemble des fragments de Cambridge ne constitue pas une série continue. Les quatre feuillets du nouveau manuscrit, qui n'a aucune partie commune avec l'autre, appartiennent surtout au début du livre de Ben Sira. Les deux premiers se suivent et correspondent à Eccli. III, 6-VII, 29; une lacune les sépare des deux derniers qui renferment Eccli. XI, 34^{b}-XVI, 26. Il faut aller ensuite jusqu'au chap. XXX pour retrouver les feuillets nouveaux de l'ancien manuscrit; le premier d'entre eux contient Eccli. XXX, 11-XXXI, 11. Les versets XXXI, 12-XXXII, 1^{a} ne se trouvent pas dans les fragments de Cambridge; mais ce sont eux qui couvrent le premier feuillet du Musée britannique. Le deuxième feuillet de Cambridge reprend à Eccli., XXXII, 1^{b} et va jusqu'à XXXIII, 3; la suite du texte (XXXIII, 4-XXXV, 8) est de nouveau à chercher dans le texte du Musée britannique (2e feuillet). Les deux feuillets qui suivent reproduisent successivement : Eccli., XXXV, 9-XXXVI, 21 et XXXVII, 27-XXXVIII, 27. La valeur d'un feuillet sépare cette première partie de la nouvelle découverte des

(1) *The Times*, 4th of April, 1899.

textes de Mmes Lewis et Gibson (XXXIX, 15^c^-XL, 8) et de MM. Cowley et Neubauer (XL, 9-XLIX, 12). C'est au verset XLIX, 12 que reprend la série de Cambridge pour se continuer sans interruption jusqu'à la fin du livre (LI, 30).

Comme on le soupçonne déjà, les nouvelles découvertes sont beaucoup plus considérables que les anciennes. Au lieu de deux cent soixante versets (1) qu'avaient fournis le feuillet de Mme Lewis et le fragment de la *Bodléienne*, les manuscrits de Cambridge nous mettent en possession de quatre cent trente-cinq versets environ. Si maintenant l'on additionne tous les fragments hébreux de Ben Sira découverts depuis 1896, on constate que nous possédons aujourd'hui près de la moitié du livre tout entier : environ six cent quatre-vingt-quinze versets sur quatorze cent onze (2).

*
* *

Pour livrer sa découverte au public, M. Schechter s'est adjoint M. Taylor, *Master of S. John's College*, à Cambridge (3). Il est fort regrettable qu'ils n'aient pu joindre à l'édition des fragments de Cambridge celle des feuillets du Musée britannique.

L'ouvrage de MM. Schechter et Taylor se divise en deux parties très distinctes.

La principale appartient à M. Schechter lui-même; c'est l'édition du texte avec une Préface, une Introduction et des Notes. On y reconnaît la compétence et l'exactitude scrupuleuse du savant professeur d'hébreu rabbinique. Le texte est reproduit avec le plus grand soin et une correspondance minutieuse est établie entre les pages et les lignes du volume et celles du manuscrit; les plus légers doutes sur la lecture de tel ou tel mot, de telle ou telle lettre, sont marqués par des signes particuliers. On pourrait regretter qu'au lieu de suivre, pour la computation des versets, la version des Septante dont se sont servis les principaux commentateurs de Ben Sira, M. Schechter

(1) Il y aurait même à défalquer de ce chiffre quelques versets à peu près complètement illisibles sur l'ancien manuscrit. Toutefois, le total général des versets disparus équivaut à peu près en longueur à un petit poème que les anciennes versions ne nous ont pas conservé, mais que les nouveaux fragments viennent de faire connaître; nous en parlerons plus loin.

(2) Nous adoptons la manière de compter des Septante, d'après *The Old Testament in Greek*, par Barclay Swete.

(3) *The Wisdom of Ben Sira, portions of The Book of Ecclesiasticus, from hebrew manuscripts in the Cairo Genizah collection presented to the University of Cambridge by the editors*, by S. Schechter M. A. Litt. D., reader in Rabbinic in the University of Cambridge and professor of Hebrew in the University of London, and C. Taylor, D. D., Master of S. John's College, Cambridge. — Cambridge, at the University Press.

ait pris pour guide l'*Authorized Version*. Mais dans la plupart des cas, cette traduction a adopté l'ordre du grec; et si, aux chapitres XXX et ss. elle s'en écarte d'accord avec les autres versions anciennes, c'est au grand avantage de la suite des idées et de la conformité avec le texte primitif. — L'Introduction est très riche et très documentée; elle pose avec une grande clarté et une admirable précision d'intéressants problèmes sur la langue de Ben Sira et ses relations avec les livres du canon hébreu. — Quant aux notes critiques, bien qu'elles soient très nombreuses, M. Schechter nous avertit qu'elles ne forment pas un commentaire définitif; il a voulu publier au plus tôt son texte, laissant aux exégètes ou se réservant à lui-même de compléter son œuvre; nous ne saurions lui reprocher cet empressement, d'autant moins que ses notes renferment déjà de très précieux renseignements.

M. Taylor regarde, lui aussi, son œuvre comme préliminaire. Elle comprend avant tout la traduction des nouveaux fragments; précédée d'une courte Préface, cette traduction est accompagnée de nombreuses annotations. Quatre Appendices s'y ajoutent. Les deux premiers sont consacrés à l'étude de quelques passages difficiles des textes publiés par MM. Cowley et Neubauer. Dans le troisième appendice, M. Taylor examine et critique l'opinion de M. D. S. Margoliouth d'après laquelle les fragments nouvellement découverts appartiendraient non à l'original hébreu de Ben Sira, mais à une traduction hébraïque des anciennes versions (1). Enfin le quatrième appendice est un essai de reconstitution critique du poème qui termine le livre de l'Ecclésiastique (Eccli., LI, 13-30). Le Dr Bickell avait signalé d'après les versions des traces d'alphabétisme; le texte même est assez altéré pour que le procédé de l'auteur ne puisse se reconnaître qu'après un examen attentif et de nombreuses corrections. M. Taylor nous déclare lui-même que sa traduction a dû être menée avec rapidité et qu'il n'a pu étudier sur le manuscrit qu'un seul feuillet; toutefois si sa traduction n'est pas définitive et renferme des imperfections, elle constitue, avec les notes qui l'accompagnent, un guide précieux pour ceux qui désirent élucider ce vénérable texte. Ce que l'on devrait reprocher à M. Taylor, c'est le peu de méthode de sa Préface et surtout la nature des Appendices. Ces Appendices sont en effet de véritables hors-d'œuvre. Sans doute la critique du travail de M. D. S. Margoliouth présente un vif intérêt et rentre assez dans le plan du livre; mais il n'y avait aucune raison

(1) *The Origin of the « Original Hebrew » of Ecclesiasticus*, by D. S. Margoliouth M. A., Laudian professor of Arabic in the University of Oxford. Nous reviendrons sur cette question dans notre prochain article.

d'étudier en cet ouvrage les textes publiés en 1897. Ce n'était pas non plus le lieu de faire la critique d'un passage particulier des nouveaux fragments, fût-ce du poème alphabétique final. M. Taylor a probablement voulu publier tout ce qu'il possédait sur ces textes si intéressants; mais il eût pu le faire dans une brochure à part. On ne voit pas davantage comment la phototypie du feuillet de MM^mes^ Lewis et Gibson se rattache à notre volume; on eût préféré la reproduction d'un feuillet du manuscrit entièrement nouveau.

Si l'on compare la publication de MM. Schechter et Taylor à celle de MM. Cowley et Neubauer, l'avantage est à ces derniers. MM. Cowley et Neubauer n'avaient voulu, eux aussi, que mettre leurs précieux documents à la disposition de ceux qui désiraient les étudier. Ils avaient réalisé leur dessein d'une façon très pratique. A côté et au-dessous du texte hébreu, le lecteur trouvait la traduction anglaise du manuscrit, et les anciennes versions grecque et syriaque; un premier supplément leur donnait même une bonne édition de la version latine, tandis qu'un second supplément, dû aux soins de M. Driver, renfermait un lexique de tous les termes tant soit peu extraordinaires; les instruments de travail étaient à la disposition de quiconque voulait scruter le fameux texte. La nouvelle publication est beaucoup moins pratique; aucune des anciennes versions n'est reproduite; la traduction anglaise de M. Taylor est à une extrémité du volume, tandis que le texte se trouve à l'autre extrémité. De plus, il y a des répétitions dans l'introduction de l'éditeur et dans la préface du traducteur, et dans les notes critiques de l'un et de l'autre; bref le maniement de l'ouvrage de MM. Schechter et Taylor est fort incommode. Ces critiques d'ailleurs ne détruisent pas les mérites que nous avons signalés plus haut.

*
* *

MM. Schechter et Taylor nous donnent une première série d'observations sur les caractères des deux manuscrits dont ils éditent et traduisent des fragments. Ils appellent MS.A celui qui contient les chapitres du début du livre, et MS.B celui qui renferme les autres.

Le MS.B de Cambridge est, ainsi que nous le disions plus haut, le même que le MS. d'Oxford. Non seulement les deux séries de fragments ont la même origine et sont de la même famille; mais les feuillets de la *Bodléienne* et ceux de Cambridge appartiennent à un même exemplaire, à un même *Codex*. On se rappelle que les fragments d'Oxford n'étaient munis de notes marginales que jusqu'au chap. XLV, 8; le MS.B de Cambridge, à son tour, a des notes marginales jusqu'à Eccli. XXXVIII,

27; la dernière partie (XLIX, 12-LI, 30) en est complètement dépourvue. De plus la disposition du texte en colonnes et des variantes le long de ces colonnes est la même de part et d'autre (1).

Le MS.A diffère beaucoup du précédent. Bien conservé, il ne présente presque pas de lacunes; en quatre endroits, où le papier est altéré, quelques lettres sont difficiles à lire, mais le contexte permet de les restituer.

Les quatre feuillets du MS.A ont chacun 18 × 11^{cm}; mais les marges ne laissent à l'écriture que 15 × 8, 5^{cm}. Il n'y a pas, comme dans le MS.B, de traits horizontaux tracés à l'avance pour guider le copiste. Mais des traits verticaux marquent la longueur des lignes d'écriture : toutefois le scribe a parfois dépassé le trait; en d'autres cas, il a pour l'atteindre agrandi les lettres qui en sont susceptibles ou ajouté un trait infléchi (⌣). Chaque ligne comprend de sept à onze mots; et au lieu de dix-huit lignes par page comme dans le MS.B, nous en avons ici vingt-huit ou vingt-neuf.

La division du texte en colonnes, telle qu'elle existe dans les autres fragments, était le fait de scribes particulièrement habiles et compétents. L'auteur du MS.A ne paraît pas avoir été de ceux-là. Outre que son texte est continu sans distinction des hémistiches, certains autres caractères montrent qu'il était peu soigneux. S'il sépare d'ordinaire les versets par un ou deux points, il lui arrive souvent de mal placer ces signes. Il se trompe fréquemment dans la lecture; et les corrections (2) qu'il a faites n'empêchent pas que, sans s'en apercevoir, il ait laissé des leçons fautives.

L'écriture du MS.A est carrée avec une très légère tendance vers le cursif; cette tendance se manifeste surtout par rapport à la lettre ל et à l'abréviation ל pour אל; le caractère est fin. D'autres manuscrits de la *Guenizzah* sont datés du milieu du onzième siècle; notre fragment peut être attribué à la même date, sinon à une époque antérieure. C'est aussi, on s'en souvient, la date approximative à laquelle MM. Cow-

(1) Il faut noter aussi la présence (Eccli., XXXII, 1 et XXXV, 20) de deux gloses persanes de signification analogue à celles des fragments *Bodléiens*. — D'autre part il y a quelques particularités assez insignifiantes dans le MS.B; c'est v. g. la présence en certains passages du signe ס̇ que l'on ne trouvait nulle part dans les fragments d'Oxford; le sens de ce signe est incertain et il serait difficile d'y voir l'indication d'une פתוחה. A signaler aussi un plus grand nombre de lettres ponctuées.

(2) Lorsque le scribe du MS.A reconnaît son erreur, il la corrige soit par un trait passé sur le mot erroné, soit par une ligne tracée au-dessus; le mot correct est écrit à la suite. S'il a aperçu trop tard son erreur, le mot correct ainsi que le mot ou la phrase oubliés sont écrits au-dessus de la ligne, très rarement dans la marge. Il n'y a pas de notes marginales qui témoignent d'un emprunt à un autre *Codex*.

ley et Neubauer s'étaient arrêtés pour les fragments de la *Bodléienne*. M. Schechter incline à penser, d'après le lieu de la découverte et la provenance de beaucoup des débris de la *Guenizzah*, que le MS.A vient de l'Orient ou du Nord de l'Afrique.

Outre les particularités déjà signalées il y en a quelques autres qui ont trait à l'orthographe. Le copiste du MS.A fait un très fréquent usage de l'י comme *mater lectionis*, même en des cas où l'on est très surpris de le rencontrer; ainsi (IV, 25) on a היכנע pour הִכָּנַע; et il y a plusieurs cas de même genre. Là où le MS.B écrit ניסוי et מחסוף, le MS. A écrit ניסיון et יחשוף. Enfin le nom divin est écrit ייי dans le MS.B, et יוי dans le MS.A.

* *
*

Nous ne reviendrons pas, aujourd'hui au moins, sur ce que nous avons dit, à propos des fragments d'Oxford, touchant les rapports du texte du MS.B avec les variantes ou les relations de l'original hébreu avec les anciennes versions (1).

Deux faits toutefois méritent d'être signalés.

Les chap. XXX-XXXVI de l'Ecclésiastique présentent une disposition notablement différente dans le grec et dans les autres versions. L'accord se maintient jusqu'à XXX, 24 (26) inclusivement (2); mais l'ordre est troublé ensuite jusqu'à XXXVI, 16[b]. Les chapitres XXX, 5-40, XXXI, XXXII, XXXIII, 1-13[a] du grec correspondent aux chapitres XXXIII, 17-33, XXXIV, XXXV, XXXVI, 1-13 du latin; les chapitres XXXIV, XXXV, XXXVI du grec, aux chapitres XXXI, XXXII, XXXIII, 1-16[a] du latin et des autres versions. Il est facile de constater que l'ordre suivi par le latin aussi bien que par le syriaque et l'arménien est l'ordre primitif. Il suffit de remarquer que, dans ces versions, le chap. XXXVI, consacré à une prière pour les dispersés d'Israël, forme un tout dont les diverses parties s'enchaînent à merveille; dans le grec, au contraire, cette prière est divisée en deux sections séparées l'une de l'autre par trois chapitres renfermant des maximes et des sujets tout différents. Un manuscrit grec, justement apprécié pour la critique du livre de Ben Sira, grâce aux corrections qu'il avait subies d'après l'hébreu, le *Cod.* 248, était en parfait accord avec le latin et le syriaque.

(1) Nous le ferons dans la suite sous une autre forme en étudiant quelques-uns des principaux passages de ces manuscrits.

(2) Les renvois sont faits d'après le grec; les chiffres entre parenthèses sont ceux de la version latine quand ils diffèrent de ceux du grec.

Le MS.B de Cambridge fournit une garantie de plus à l'hypothèse des exégètes.

Mais il est un autre fait beaucoup plus intéressant à noter : c'est la présence, dans le MS.B, d'un cantique qu'aucune des anciennes versions ne nous avait conservé. Le chap. LI de l'Ecclésiastique forme une sorte d'appendice à l'ouvrage tout entier. Cet appendice, que des commentateurs avaient cru, à tort, devoir attribuer au traducteur grec plutôt qu'à Ben Sira lui-même, se divise en deux parties bien distinctes. La première, 1-12 (17), est un poème dans le genre de nos psaumes; délivré d'un grand péril, l'auteur remercie Dieu qui l'a sauvé. La seconde partie, 13 (18)-30 (38), traite un sujet différent; c'est une élévation sur les bienfaits de la Sagesse et une exhortation à la recherche. Même en étudiant cette seconde partie au point de vue critique, M. Bickell a cru découvrir, ainsi que nous le disions plus haut, un poème alphabétique, et, par conséquent, très indépendant de celui qui précède; il n'est pas du tout sûr que le savant exégète se soit trompé.

Or, entre ces deux poèmes, le MS.B en place un troisième. Le psaume du début, 1-12 (17), se termine ainsi d'après le nouveau texte hébreu 10 (14)-12 (17).

Je crie à Yahweh dans ma louange : « Tu es mon père (1);
oui, tu es le puissant qui peut me sauver;
ne m'abandonne pas au jour de l'angoisse,
au jour de la détresse et de la terreur.
Je louerai ton nom à jamais,
et je me souviendrai de toi dans la prière. »
Et Yahweh a entendu ma voix,
il a prêté l'oreille à ma supplication;
et il m'a délivré de tout mal,
et il m'a sauvé au jour de l'angoisse.
C'est pourquoi je loue et je célèbre,
et je bénis le nom de Yahweh.

Le nouveau cantique est comme le développement de ce dernier verset. Composé à la façon du Ps. CXXXVI, c'est une véritable litanie dont le refrain revient après chaque vers :

Louez Yahweh, car il est bon,
car sa miséricorde dure à jamais!

(1) La traduction syriaque de ce verset ܡܪܝܐ ܐܝܟ ܕܐܒܝ ܐܢܬ est assez conforme à l'hébreu. Il n'en est pas de même du grec ἐπεκαλεσάμην Κύριον πατέρα κυρίου μου, ni du latin *Invocavi Dominum patrem domini mei.* Aussi beaucoup de théologiens avaient vu dans ce texte de Ben Sira une profession de foi à la Trinité. Voir Bossuet sur ce passage (*in Eccli.*, LI, 14).

Louez le Dieu des louanges,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez celui qui garde Israël,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez celui qui forme toutes choses,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez celui qui rachète Israël,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez celui qui rassemble les dispersés d'Israël,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez celui qui bâtit sa ville et son sanctuaire,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez celui qui fait pousser la corne de la maison de David,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez celui qui choisit les fils de Sadok pour être prêtres,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez le bouclier d'Abraham,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez le rocher d'Isaac,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez le Fort de Jacob,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez celui qui choisit Sion,
car sa miséricorde dure à jamais!
Louez le Roi des Rois des Rois,
car sa miséricorde dure à jamais!
Et il élèvera la corne de son peuple,
un objet de louange pour tous ses saints,
pour les enfants d'Israël,
le peuple qui est près de lui!
Alleluiah (1)!

Ce cantique est du plus haut intérêt, comme tout ce qui peut nous donner quelques idées précises sur l'une des périodes les plus obscures de l'Ancien Testament. Comme on le voit, ce psaume est plein de l'espérance messianique; de plus, dans cette espérance et en une même prière, il unit la maison de David et la famille de Sadok; le souvenir du grand prêtre Simon le Juste et la loyauté envers la race

(1) M. Schechter estime que le traducteur grec a intentionnellement supprimé ce cantique et que le traducteur syriaque n'a fait qu'imiter l'interprète alexandrin. Au moment où le petit-fils de Ben Sira traduisait l'œuvre de son grand-père, la maison de Sadok était déchue de sa splendeur et de sa dignité; les Macchabées l'avaient supplantée; même elle avait joué un rôle assez malheureux dans les troubles qui avaient amené le glorieux soulèvement de Juda. Un Psaume où l'on faisait un si grand cas des fils de Sadok, où on louait Dieu de les avoir choisis pour le sacerdoce, avait des chances de déplaire aux fidèles serviteurs du vrai Dieu et aux défenseurs de la tradition juive. C'est pourquoi le traducteur grec n'a pas reproduit ce cantique, qui avait si bien exprimé la reconnaissance des Juifs à l'époque où le nom de Simon le Juste remplissait les mémoires.

sacerdotale n'empêchent pas l'auteur de souhaiter la restauration de la maison de David. Selon la remarque de M. Schechter, la littérature juive sûrement postérieure à Ben Sira comprend dans une même espérance messianique et la restauration de l'ordre sacerdotal dans le temple et la venue d'un Messie descendant de David. Ce serait donc à tort que des critiques ont prétendu qu'à cette époque la fidélité au sacerdoce avait à peu près supprimé la fidélité à la maison de David.

Ce cantique nous montre aussi quelles étaient les préoccupations des poètes sacrés de cette époque; elles portent plutôt sur le présent et sur l'avenir d'Israël que sur son passé. L'action de grâces pour la réédification du temple et de la ville sainte, l'éloge du Dieu des pères qui doit relever la puissance d'Israël, voilà à peu près tout le thème de ce curieux cantique.

Quoique l'importance en soit moindre, il faut signaler un autre passage du MS.B qui ne figure pas dans la plupart des anciennes versions; c'est la finale de tout le livre. Dans le grec le dernier verset (LI, 30) est ainsi conçu :

> Accomplissez vos œuvres avant le temps,
> et Il vous donnera votre récompense en son temps.

A part une légère variante (*avec justice*, au lieu de, *avant le temps*), ce verset se retrouve tel quel dans le MS.B. Mais celui-ci ajoute :

> Béni soit Yahweh à jamais,
> et loué soit son nom d'âge en âge!
> Jusqu'ici les paroles de Siméon, fils de Jésus, qui est appelé Fils de Sira.
> Sagesse de Siméon, fils de Jésus, fils d'Eléazar, fils de Sira.
> Que le nom de Yahweh soit béni, maintenant et à jamais!

Cette finale fait défaut dans la plupart des manuscrits grecs : BNA renferment seulement cette souscription : Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ. Le syriaque (ܚܟܡܬܐ ܕܝܫܘܥ ܒܪ ܣܝܪܐ) et l'arabe (تبارك الله ابدا والشكر لاسمه الي الابد) contiennent la première partie de cette addition. Le syriaque ajoute : *Fin de la sagesse du fils d'Asiro en vingt chapitres; et à Dieu gloire à jamais.* L'arabe porte simplement : *Louange à Dieu pour jamais et que sa miséricorde soit sur nous tous!*

Il est à regretter que nous n'ayons aucune partie commune au MS.B. et au MS.A. Ce dernier présente comme particularité digne de remarque beaucoup de points de contact avec le syriaque; le MS.B, à en juger au moins par les fragments de la *Bodléienne*, s'écarterait

davantage de cette version. Nous n'avons pas encore étudié tout le MS.A ; mais les exemples suivants, empruntés au chap. III, 10-31, sont déjà frappants :

III, 10. — Hébreu : Ne te glorifie pas de l'ignominie de ton père, car *ce* n'est pas une gloire pour toi. — Grec : 10[b], car *la confusion de ton père* n'est pas une gloire pour toi. — Syriaque, 10[b] : car *ce* n'est pas une gloire pour toi.

III, 11. — La gloire d'un chacun vient de la gloire de son père, *et qui maudit sa mère augmente ses fautes.* — Grec, 11[b] : *et une mère sans honneur est une honte pour ses fils.* — Syr., 11[b] : *et (il commet) de grandes fautes celui qui méprise sa mère.*

III, 12[a]. — Hébreu : Mon fils, *sois constant à honorer* ton père. — Grec : Mon fils, *soutiens la vieillesse* de ton père. — Syr., mon fils, *sois constant à honorer* ton père.

12[a]. — Hébreu : Mon fils, *dans ta prospérité va* avec douceur; et tu seras *plus* aimé *que celui qui fait des présents.* — Grec : Mon fils, *accomplis tes œuvres* avec douceur; et tu seras aimé *de l'homme bienveillant.* — Syriaque : Mon fils, *dans ta prospérité va* avec douceur; et tu seras *plus* aimé *que celui qui fait des présents.*

III, 19. — Le grec a un verset qui manque dans le syriaque et dans l'hébreu, et aussi dans le latin.

III, 20. — Hébreu : Car grande est *la miséricorde* de Dieu, et *il révèle ses secrets aux* humbles. — Grec : Car grande est *la puissance* de Dieu, et *il est glorifié par* les humbles. — Syriaque : Car grandes sont *les miséricordes* de Dieu et *ses secrets sont révélés aux* humbles. Il faut noter que 19[b] du grec correspond bien à 20[b] de l'hébreu; mais 19[b] a des chances d'être une correction de 20[b] du grec et, par suite, une dittographie non primitive.

III, 22. — Hébreu : Ne te mets pas en peine de ce qui est au-dessus *de toi*, car on t'en fait voir déjà trop *pour toi.* — Grec : Ne sois pas curieux de ce qui est au-dessus *de tes œuvres;* on t'en fait voir déjà trop *pour le sens de l'homme.* — Syriaque : Ne te mets pas en peine *du reste de ses œuvres,* car on t'en fait voir déjà trop *pour toi.*

III, 26. — Hébreu : Un cœur dur aura une fin triste, *et qui aime les bonnes choses se laisse conduire au milieu d'elles.* — Grec : *qui aime le danger y périra;* un cœur dur aura une fin triste. — Syriaque : Un œur dur aura une fin triste; *et qui aime les bonnes choses se laisse conduire au milieu d'elles.* — Comme on le voit, le grec intervertit les deux vers du distique.

III, 25. — L'Hébreu porte entre le v. 26 et le v. 27 un distique que ne connaissent pas la plupart des MSS. grecs : Là où il n'y a pas de

pupille, la lumière fait défaut; là où il n'y a pas de science, la sagesse fait défaut. — Le syriaque a pareillement ce verset entre 27 et 28 : Qui n'a pas de pupille manque de lumière; et quand tu manques de science, ne donne pas de conseils pour persuader. — Comme on le voit, 25[b] est largement traduit et glosé dans le syriaque. Quelques manuscrits grecs (codd. 248, 253) ont ce verset avec des variantes; mais ils le placent entre 24 et 25.

III, 28. — Hébreu : *Ne te hâte pas pour guérir la plaie du moqueur;* car il n'y a pas pour elle de guérison; *car sa plante vient d'une plante mauvaise.* — Grec : *A l'affliction* (?) *de l'orgueilleux* il n'y a pas de guérison, *car une plante de méchanceté a pris racine en lui.* — Syriaque : *A la plaie du moqueur* il n'y a pas de guérison; *car sa plante vient d'une plante mauvaise.*

III, 31[a]. — Hébreu : *Celui qui fait le bien en sera rencontré* (?) *dans ses voies.* — Grec : *De celui qui rend grâces on se souviendra dans la suite.* — Syriaque : *Celui qui fait le bien est libre dans ses voies.*

Dans les exemples qui précèdent, le syriaque et l'hébreu s'accordent à peu près toujours contre le grec. Dans les autres versets du même chapitre, le syriaque s'écarte parfois de l'hébreu, aussi bien que le grec; mais d'ordinaire l'écart de ce dernier est plus grand. C'est là une particularité sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir; mais elle méritait d'être signalée comme plus spéciale au MS.A.

*
* *

Il est un autre point que M. Schechter traite avec beaucoup de soin dans son introduction et qui a, en effet, une grande importance. C'est une étude sur le style de Ben Sira et ses relations avec les livres de l'Ancien Testament; ses conclusions diffèrent assez notablement de celles qui ont été formulées dans nombre de travaux consacrés aux anciens fragments.

On avait constaté que les premiers feuillets contenaient un nombre relativement restreint de termes étrangers au reste de la Bible hébraïque. M. Schechter commence par faire remarquer que cette statistique ne pouvait fournir de conclusions décisives. Ben Sira, comme le rappelle le Prologue du traducteur, faisait profession d'imiter les anciens écrits et il était particulièrement familiarisé avec le livre des Proverbes. Or à tous les temps, des écrivains Juifs ont réussi, grâce à ce procédé d'imitation, à écrire dans un hébreu biblique assez pur. Pour apprécier l'auteur de l'Ecclésiastique, il faut tenir compte surtout des points où son procédé est en défaut, où, par conséquent, son talent et

son caractère propres se manifestent davantage. Or en prenant ce point de départ, M. Schechter ne craint pas d'affirmer dès le principe que *à la période où Ben Sira écrivait sa « Sagesse », l'hébreu classique était déjà une chose du passé, et que le langage réel de la période était cet idiome hébreu que nous connaissons par la Michnah et la littérature rabbinique congénère.*

Sans doute les écarts de Ben Sira dans son imitation des livres anciens constitueront une preuve victorieuse en faveur de cette thèse. Mais les cas mêmes où Ben Sira a réussi fournissent un argument puissant; si le style de l'imitateur est alors suffisamment biblique, il renferme des particularités tellement caractéristiques qu'elles conduisent aux mêmes conclusions que les écarts eux-mêmes. Aussi M. Schechter s'attache-t-il d'abord aux points de contact de Ben Sira avec les anciens écrits bibliques et, à son tour, il fait de la statistique.

Il relève d'abord une série de phrases, d'idiotismes et d'expressions typiques, même de versets entiers, dont « on ne peut douter raisonnablement qu'ils aient été suggérés à Ben Sira par les anciennes Écritures ou directement copiés sur elles ». Le nombre des références est considérable ; il n'y a pas moins de trois cent soixante-dix rapprochements. De plus presque tous les livres de la Bible figurent dans ce tableau qui embrasse d'ailleurs les fragments d'Oxford aussi bien que ceux de Cambridge. Seuls les livres d'Osée, de Ruth, d'Abdias, d'Habakuk ne sont pas mentionnés. Ceux qui fournissent le plus d'allusions sont la Loi, les Rois, les trois grands prophètes, Job, et surtout les Proverbes. Il est à remarquer que la seconde partie du livre d'Isaïe est plus souvent alléguée que la première. Les Psaumes auxquels M. Schechter voit des allusions sont très nombreux : Pss. 1, 8, 10, 15, 18, 19, 21, 22, 25, 31, 33, 34, 37, 40, 44, 45, 49, 55, 68, 71, 74, 77, 79, 84, 88, 89, 95, 102, 104, 106, 107, 112, 115, 119, 120, 121, 131, 132, 136, 145, 174, 148; dans cette liste figurent plusieurs Psaumes réputés macchabéens. Toutefois nombre de ces Psaumes ne donnent lieu qu'à un ou deux rapprochements; et quand il s'agit de textes aussi courts, il est difficile de conclure du rapprochement à la dépendance et surtout de dire quel est l'imitateur. Il est intéressant de noter deux autres livres qui à leur tour prennent place dans ce parallèle : l'Ecclésiaste et Daniel. M. Schechter signale sept rapprochements entre le premier de ces livres et Ben Sira; si l'on excepte le premier rapprochement qui, de l'avis même de M. Schechter, est douteux, les six autres sont pour la plupart bien fondés. Mais beaucoup de critiques attribueraient ces ressemblances à la contemporanéité des auteurs. Quant à Daniel, les trois références indiquées ne sont pas, comme le remarque l'auteur lui-

même, absolument concluantes (1). Quoi qu'il en soit de ces cas douteux, il est certain que le traducteur de Ben Sira avait raison de dire que son grand-père possédait les Écritures et les imitait.

La manière dont Ben Sira reproduit ses prédécesseurs donne à M. Schechter l'occasion d'intéressantes observations.

Il faut remarquer d'abord que le plus grand nombre de ces citations sont faites par mode d'*adaptation*. Le plus souvent Ben Sira altère légèrement le texte biblique, transpose certains mots, donne à d'autres un sens tant soit peu particulier, supprime des termes ou en ajoute, de façon à mettre en harmonie avec son sujet des passages bibliques qui primitivement étaient faits pour un autre contexte. Voici quelques exemples :

Au Deut. XXVIII, 1-2, après les bénédictions promises dans les chapitres précédents, l'auteur ajoute : Et si tu écoutes la voix de Yahweh ton Dieu, en gardant et en accomplissant tous ses préceptes que je te commande aujourd'hui, Yahweh ton Dieu, le Très-Haut, te mettra au-dessus de tous les peuples de la terre, *et toutes ces bénédictions viendront sur toi et elles t'atteindront*. Ben Sira (Eccli. III, 8) applique ainsi la dernière partie de cette formule à celui qui honore son père : Mon fils, en paroles et en œuvres honore ton père, *afin que t'atteignent toutes les bénédictions*.

Dans Isaïe LI, 3, il est dit que « Yahweh aura pitié de Sion, qu'il aura pitié de toutes ses ruines, qu'il fera de son désert un Eden, de sa solitude un jardin de Yahweh, et qu'*en elle se trouveront* (יִמָּצֵא) *la joie et l'allégresse*. Ben Sira (XV, 6) dit que celui qui craint Yahveh *trouvera* (יִמָּצֵא) *la joie et l'allégresse*.

(1) Voici les passages de l'Ecclésiastique où l'on voit des emprunts à l'Ecclésiaste : Eccli. IV, 20 et Eccl. III, 1; la relation porterait sur les mots עת המון de l'Eccli., qu'il faudrait lire עת ודמן, sans que ni le syriaque ni le grec aient rien qui corresponde au second terme; il est possible qu'il faille lire ודמן au lieu de המון, mais דמן pourrait bien être aussi un terme ajouté après coup en variante de עת. — Eccli. V, 3 et Eccl. III, 15; de part et d'autre il est dit que Yahweh recherche les persécutés (pour les venger); le terme employé (בקש נרדף) est le même. — Eccli. V, 11 et Eccl. VII, 8, où ארך רוח est employé pour désigner la patience, au lieu du terme plus ordinaire ארך אפים. — Eccli. XIII, 25 et Eccl. VIII, 1, pour la locution ישנא פנין. — Eccli. XL, 11 et Eccl. XII, 7. Ben Sira dit : « Tout ce qui est de la terre retourne à la terre et tout ce qui est d'en haut retourne en haut ». Qohéleth dit : « la poussière retourne à la terre comme elle (y) était, et l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné ». — Eccli. XLII, 27 et Eccl. XII, 13 pour les locutions קץ דבר et סוף דבר; M. Taylor voit dans le passage de Ben Sira une sorte de jeu de mots sur le texte cité de l'Eccl. Tous ces rapprochements sont fondés, mais non au même degré; le second est peut-être le plus clair.

Des rapprochements avec Daniel, l'un n'est pas concluant (Eccli. XXXVI, 17ᵃ et Dan. IX, 17), puisque l'on retrouve la locution ailleurs (I Reg. VIII, 3); les deux autres (Eccli. III, 20 et Dan. IV, 24; Eccli. XXXVI, 8ᵃ et Dan. XI, 35) sont tirés d'un peu loin.

Dans Job XXII, 15, Eliphaz demande à son ami éprouvé : Voudrais-tu prendre la voie ancienne *dans laquelle ont marché les hommes d'iniquité?* Ben Sira (XV, 7) dit en parlant de la Loi que « *les hommes d'iniquité ne marchent pas (vers) elle* ».

Dans Néhém., IX, 8 il est dit à propos d'Abraham : *Tu as trouvé* son cœur *fidèle* devant toi et tu *as conclu une alliance avec lui* pour donner la terre des Chananéens, etc..., *à sa race* et *tu as assuré* (ותקם) ta parole. Dans l'éloge d'Abraham, Ben Sira dit à son tour (Eccli. XLIV, 20[b], 20[c],21) qu'il entra en *alliance avec lui* (avec Dieu), que dans sa chair il (Dieu) *conclut* un précepte avec lui, et dans l'épreuve *il fut trouvé fidèle ;* c'est pourquoi avec serment il *lui a assuré* (הקים) de bénir *en sa race* les nations. Les mots soulignés indiquent des rapprochements qui sont beaucoup plus sensibles encore dans le texte original.

Ces citations suffisent pour faire comprendre le procédé d'imitation de Ben Sira ; ceux qui ont lu les Pères de l'Église n'auront pas de peine à saisir cet artifice. Il est clair que ce procédé n'exclut pas, en bon nombre de cas, la citation proprement dite.

L'adaptation et la citation vont jusqu'à constituer chez Ben Sira ce que M. Schechter appelle la tendance *païtanique*. Cette tendance consiste à prendre dans l'Écriture des phrases et des expressions toutes faites et à donner au style l'aspect d'une mosaïque de passages bibliques. Certains Pères de l'Église tels que saint Bernard ont largement usé de cette méthode, qui est l'une des ressources les plus fréquentes de la liturgie catholique : les poètes et hymnologistes juifs (1) en ont pareillement fait usage. M. Schechter signale un nombre assez considérable de phrases et locutions typiques ; en voici quelques-unes :

Eccli. IV, 28 : Et Yahweh combattra pour toi (cf. Ex. XIV, 14).

Eccli. XIII, 23 : Ils élèvent jusqu'aux nues : עב יגיעו (cf. Job XX, 6).

Eccli. XIV, 23 : Elle (la sagesse) épie par sa fenêtre (cf. Prov. VII, 6).

Eccli. XVI, 19 : les racines des montagnes, קצבי הרים (cf. Jonah II, 17).

Eccli. XXXV, 15 : les larmes sur la joue (cf. Lam. I, 2) ; — etc., etc.

M. W. Bacher avait consigné un grand nombre de rapprochements semblables à propos des fragments d'Oxford (2).

En dehors de ces locutions, certains termes se rattachent encore à la méthode *païtanique*. Ce sont des substantifs ou des adjectifs qui désignent les objets par mode d'allusion, selon un procédé qui

(1) M. Schechter rapproche פיוטן, que l'on trouve aussi sous les formes פיוטנא et פיוטס, du mot grec ποιητής.

(2) W. Bacher, *The Hebrew text of Ecclesiasticus*, dans le *Jewish Quarterly Review*, July 1897.

est fréquent dans les œuvres liturgiques de la synagogue. Tels sont les termes : נושבת (Eccli., XLIII, 4), « l'habitée », pour désigner la terre ; רבה (Eccli. XLIII, 23), « la grande », pour désigner la mer ; etc.

Enfin il est un dernier trait que M. Schechter relève dans Ben Sira : ses imitations de la Bible hébraïque sont parfois *midraschiques* ou *agadiques*. Il emploie et développe assez souvent les passages scripturaires avec une certaine préoccupation, peu saillante encore mais pourtant réelle, d'instruction morale ou d'édification.

Eccli. XV, 9 : « La louange ne convient pas à la bouche du méchant » a été inspiré à Ben Sira par Ps. XXXIII, 1 : « la louange convient aux justes ». Seulement il a appliqué le principe midraschique : « Du précepte négatif déduis l'affirmatif et du précepte affirmatif le négatif. » Le rapport entre Eccli. XLVII, 22, « et (Dieu) ne détruit pas ceux qui l'aiment », et le Ps. CXLV, 20, « il détruit tous les impies », est basé sur le même principe.

Il est dit, Ex. XV, 24 et ss., que Moïse ayant jeté du bois dans des eaux amères les changea en eau douce. De ce passage Ben Sira (XXXVIII, 5) déduit cette proposition plus générale : « Dieu tire les remèdes de la terre ; que l'homme pourtant ne les refuse pas ! Les eaux n'ont-elles pas été adoucies avec le bois afin de faire connaître aux hommes la vertu (de ce dernier) ? » Le *Midrasch Tanchuma* tire du même passage une leçon identique.

Comme on le voit, le procédé de Ben Sira présente des caractères très particuliers. Aussi M. Schechter en tire-t-il des conclusions. Si le style de Ben Sira est classique, c'est qu'il connaissait très bien les anciens écrivains et qu'il savait en imiter le langage. Mais dans cette imitation on retrouve, au moins en germe, à peu près toutes les tendances propres aux Rabbins et aux hymnologues de la liturgie juive. Ben Sira se place après les écrits bibliques ; il est, selon l'expression même de M. Schechter, le premier des *Païtans* bien plutôt que le dernier des auteurs canoniques.

C'est ainsi que les points de contact de Ben Sira avec la littérature protocanonique viennent constituer un argument très puissant pour l'isoler de cette littérature. Toutefois, si grande qui soit sa connaissance des livres anciens, Ben Sira se laisse assez souvent prendre en défaut. Outre l'emploi assez fréquent du relatif שֶׁ et la présence d'aramaïsmes et de termes néo-hébreux, très rares dans les livres du canon juif, Ben Sira renferme une série d'idiomes, de particules, de constructions spéciales, de phrases, de caractère exclusivement rabbinique ; M. Schechter en relève une trentaine parmi lesquelles l'une des plus

frappantes est l'épithète de מלך מלכי מלכים attribuée à Yahweh (LI, 12c).

Après toutes ces constatations M. Schechter n'hésite pas à reprendre et à développer les conclusions qu'il a annoncées au début de sa savante étude.

Tout d'abord et en ce qui regarde l'Ecclésiastique lui-même, « les résultats auxquels nous arrivons sont les suivants : que Ben Sira était un imitateur de profession; — que dans son livre, les parties écrites en style classique sont dues à son habileté dans la manipulation et la combinaison des passages bibliques; — que sa composition porte déjà dans l'interprétation et l'emploi des Saintes Écritures les traces d'un procédé caractéristique des écrivains postbibliques; — qu'enfin malgré son habileté et ses précautions, son langage est rempli d'expressions néo-hébraïques, attestant déjà un très haut développement de littérature rabbinique ».

Rapprochant ensuite l'Ecclésiastique des écrits du canon hébreu, M. Schechter remarque que ceux-ci ne renferment aucune trace d'imitation par procédé, aucune trace non plus de procédé *païtanique* quand ils reproduisent les mots ou les sentiments de leurs prédécesseurs, aucune trace enfin de ces développements de date récente qui ont été relevés dans la langue hébraïque de Ben Sira. Celui-ci se distingue donc nettement des auteurs du canon juif, et comme il les imite tous, à l'exception peut-être de Daniel, il faut en conclure que, pris dans leur ensemble, ces livres étaient déjà familiers à l'auteur de l'Ecclésiastique et qu'ils doivent par conséquent lui être notablement antérieurs.

M. Schechter développe cette dernière conclusion avec une insistance particulière au sujet des Psaumes; il s'appuie avec force sur le cantique que seuls les fragments hébreux nous ont conservé, pour montrer que les préoccupations des poètes hébreux au temps de Ben Sira étaient d'un tout autre genre que celles des psalmistes soi-disant macchabéens; que Ben Sira, vivant à une époque relativement pauvre en événements, s'occupe surtout du présent, tandis que les poètes qui seraient contemporains des Macchabées n'ont pas une seule référence absolument claire et indiscutable à cette époque si glorieuse pour Israël.

*
* *

Nous n'avons fait que relater les opinions de M. Schechter; elles diffèrent notablement des théories généralement professées par les cri-

tiques, même des idées émises par nombre de ceux qui ont étudié les fragments d'Oxford. Aussi M. Schechter, au début de son étude, nous prévient-il qu'il s'attend à beaucoup d'opposition sur ce point.

Toutefois la discussion de ces idées aura sa place plus naturelle après que nous aurons exposé une controverse plus intéressante encore, puisqu'elle porte sur « l'origine même de l'original hébreu de l'Ecclésiastique ».

(*A suivre.*) J. Touzard.

L'ITINÉRAIRE DES ISRAÉLITES

DU PAYS DE GESSEN AUX BORDS DU JOURDAIN

Je termine ici mon enquête sur les marches des Israélites dans la Péninsule du Sinaï. Encore le Sinaï! Puisque je me suis cru permis de soumettre aux lecteurs de la *Revue* des études préliminaires, j'ai cru devoir leur communiquer un résultat — non pas certes définitif — mais qui est du moins celui que je poursuivais.

Oserons-nous dire que le sujet est encore très neuf? Il est en tous cas certain qu'il n'a été traité jusqu'à présent que selon des méthodes trop exclusives pour que les conclusions fussent assurées même dans les plus grandes lignes. Nous devons beaucoup pour la connaissance de la Péninsule à l'expédition anglaise qui pendant deux années (hiver de 1868-1869 et hiver de 1869-1870) l'a explorée avec soin (1). L'un de ses membres, E. H. Palmer, fellow de l'Université de Cambridge, a donné au public sous une forme agréable les résultats généraux de ses voyages avec une préoccupation constante de résoudre la question de l'itinéraire des Israélites (2). Un grand nombre de ses observations et de ses rapprochements mérite la plus sérieuse considération. Croyant sincère, admettant sans hésiter la véridicité de la Bible, le malheureux et sympathique savant qui devait périr assassiné lors de la révolte d'Arabi pacha ne se préoccupe nullement de critique littéraire (distinction des documents) ni même de critique textuelle (corrections du texte massorétique). Aussi, ses résultats eussent-ils été mieux assurés, ils auraient difficilement trouvé grâce en Allemagne. On peut reprocher aussi à Palmer des rapprochements onomastiques trop approximatifs et la trop grande importance qu'il attache à des mots ou à des légendes arabes comme conservant le souvenir de l'exode, sans distinguer assez ce que les Bédouins peuvent avoir reçu des moines grecs. S'il a eu le mérite de reconnaître bien avant Trumbull le site de Cadès qu'il a décrit avec plus de sobriété et d'exactitude, s'il a bien compris la position d'Edom, son itinéraire demeure vague

(1) *Ordnance Survey of Sinai.*

(2) Nous citons d'après l'édition allemande : *der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels.* Gotha, 1876.

et incohérent : les Israélites vont deux fois à 'Aqaba pour passer à l'est du Chéra.

En Allemagne personne ne pouvait alléguer une connaissance aussi exacte des lieux; on se compensait par les minuties de la critique littéraire et les récits des voyageurs étaient soigneusement dépouillés. Mais on n'arguait de la distinction des sources que pour compromettre la tradition hébraïque; incohérente au début, elle n'aurait plus été à la fin qu'un thème totalement artificiel dont il serait inutile de chercher les données sur le terrain. D'ailleurs avec cette hardiesse dans les conclusions historiques, aucun emploi suivi de la critique textuelle; Dillmann et encore Ryssel rejettent la transposition si lumineuse proposée par Ewald (sur Num. 33 cf. infra); ils recueillent des notes bibliographiques, discutent chaque cas, avec un scepticisme latent, sans aboutir à un itinéraire suivi. Les dictionnaires se contentent de renvoyer à Dillmann, et parmi nous le R. P. de Hummelauer ne s'en écarte guère, tout en niant le principe de la distinction des sources.

La méthode consisterait donc à traiter à la fois de la topographie, de la critique littéraire et de la critique textuelle : il nous semble que ces trois points s'éclairent mutuellement.

C'est déjà ce que nous avons essayé dans un précédent article où nous avons préparé le terrain en fixant des points de repère par l'élimination de traditions que nous avons estimées peu conformes aux textes bibliques. Ces points une fois déterminés, nous devons achever l'itinéraire en suivant maintenant la suite des stations. Nous n'avons pas à justifier l'emploi de la critique textuelle, si brillamment pratiquée dans l'Église depuis Origène. Si nous avons aussi fait état de la distinction des documents, ce n'est certes pas pour les mettre les uns avec les autres dans une contradiction formelle, ni pour leur enlever tout crédit historique : c'est pour envisager le rapport des textes à tout point de vue; persuadé que nous sommes que l'aveu des divergences littéraires est le premier pas à faire pour établir l'harmonie des faits entre eux et leur caractère historique. Nous avons donc d'abord à distinguer les différents textes, après quoi nous chercherons à établir le raccord de chacune des parties de l'itinéraire avec la situation actuelle.

A. — Les différents textes.

On peut distinguer ici les constatations des faits, ou l'énumération des différents textes relatifs à l'itinéraire des Israélites, et les conclusions littéraires plus ou moins certaines qu'on peut tirer de leur rapprochement.

En dehors de toute opinion critique sur les origines du Pentateuque,

il est notoire que l'itinéraire des Israélites, de l'Égypte aux bords du Jourdain, est raconté plusieurs fois et par fragments. Ce sont ces faits qu'il nous faut d'abord constater.

I) Le document le plus complet est le chapitre XXXIIIe des Nombres, que nous avons déjà désigné sous le nom de catalogue. Il a en effet cette physionomie : c'est une liste des stations depuis Ramsès jusqu'aux 'Araboth de Moab. Son unité littéraire essentielle est incontestable, la facture est partout la même, caractérisée par la locution stéréotypée : *et ils partirent de... et ils campèrent* ... (1). Rarement une notice interrompt la chaîne monotone de cette trame : elle reproduit alors quelque détail qui a déjà figuré dans la suite des récits. Nous reproduisons ici ces notices, cela est très important pour préciser la nature du catalogue lui-même.

V. 6. Etham *qui est à l'extrémité du désert.* — Cf. Ex., **13** 20.

V. 7. *Et il revint contre Pihakhirot qui est en face de Baal Ṣaphon.* — Cf. Ex., **14** 2 (l'équivalence n'est pas absolue).

V. 8. *Et ils passèrent au milieu de la mer dans la direction du désert, et ils firent route pendant trois jours dans le désert d'Etham.* — Cf. Ex., **15** 22, où il y a le désert de Chour au lieu du désert d'Etham.

V. 9. Et ils vinrent à Elim, *et à Elim il y a douze sources et soixante-dix palmiers.* — Cf. Ex., **15** 27.

V. 14. Raphidim *et il n'y avait pas là d'eau pour que le peuple pût boire.* — Cf. Ex., **17** 1.

V. 36. Au désert de Sin, *c'est Cadès.* — Peut-être le texte primitif est-il : à la fontaine du jugement, *c'est Cadès* (LXX éd. Lagarde). — Cf. Gen. **14** 7.

V. 37-39. *A l'extrémité du pays d'Edom.* — Cf. Num., **20** 23 et pour la mort d'Aaron, Num., **20** 24-29. Le catalogue donne la date précise de la mort et de l'âge d'Aaron.

V. 40. *Et le Cananéen roi d'Arad qui habitait le Négeb au pays de Canaan eut connaissance lorsque les fils d'Israël venaient.* — Cf. Num., **21** 1. Noter le caractère secondaire de cette notice, résumé très incomplet des faits, importante cependant parce qu'elle confirme la proximité du Négeb et du mont Hor dans la pensée de son auteur.

V. 44. *Sur la frontière de Moab.* — Cf. Num., **21** 11.

V. 47. En face du Nébo. — Cela paraît faire corps avec le texte, aucune référence si ce n'est Deut. **34** 1.

V. 48. Même observation pour : *contre le Jourdain de Jérieho,* qui paraît une détermination nécessaire, comme Num., **22** 1.

(1) ויסעו מ... ויחנו ב.

V. 49. *Et ils campèrent contre le Jourdain, depuis Beth-Hayeschimoth jusqu'à Abel Chittim, dans les ʿAraboth de Moab.* — Cf. Num., **25** 1 et **21** 20 (Yechimôn pour Yechimoth).

II). Le résumé du Deutéronome. De même qu'en toute hypothèse le catalogue de Num., **33** forme un tout complet, nous avons dans le Deut. une esquisse distincte de l'itinéraire, du moins à partir de l'Horeb. On va donc de l'Horeb à travers un désert immense et terrible directement contre les Amorrhéens et on arrive à Cadès Barné (**1** 19). On essaie inutilement de forcer l'entrée du pays, on est battu à Séir (T M.) ou plutôt de Séir (LXX) jusqu'à Khorma (**1** 44). On séjourne à Cadès pendant longtemps (**1** 46).

Puis les Israélites vont vers la mer des roseaux, c'est-à-dire évidemment vers le golfe élanitique, en tournant le mont Séir. De Elat et ʿAṣion Gaber, ils remontent le long (LXX) de l'ʿAraba (Cf. RB. 1899, p. 376), et par un détour pénètrent du côté de Moab (**2** 8), passent le torrent de Zared (**2** 13), trente-huit ans après Cadès Barné, et évitant le territoire de Moab, ils passent l'Arnon (**2** 24) et se trouvent sur les confins de Sikhôn roi des Amorrhéens dans le désert de Qedemoth (**2** 26). Sikhôn est vaincu à Jahaṣ. On fait la conquête de son pays et du royaume d'ʿOg, roi de Basan. On demeure dans la vallée en face de Beth-Peʿor. — Tout cet itinéraire est remarquable, comme formule, par l'emploi de l'imparfait consécutif.

III*a*) Nous plaçons ensuite, comme ayant un caractère très distinct, le petit bloc de Dt. **10** 6 s., qui est si nettement détaché que le R. P. de Hummelauer a cru pouvoir en suspecter la valeur et même le caractère canonique. Nous le transcrivons ici : « Et les fils d'Israël partirent de Beeroth des Benê-Iʿaqân vers Mosera : là mourut Aaron et là il fut enseveli, et Éléazar son fils lui succéda dans le sacerdoce; de là ils partirent pour Goudgoda et de Goudgoda à Iotebaṭa, au pays des courants d'eau. » Ce passage est célèbre à cause de la contradiction apparente de deux traditions sur la mort d'Aaron; ici Mosera, ailleurs (Num. **20**, 22 ss.) le mont Hor. Il est remarquable par l'emploi du parfait (נסעו). On peut aussi noter comme point de départ : *de là,* et le passage d'un lieu à l'autre sans verbe.

III*b*) Ores notes littéraires sont précisément celles d'un autre fragment d'itinéraire, Num. **21** 12-20. S'il existe une parenté littéraire, c'est bien celle-là. Ce passage a été attribué par la critique à deux auteurs, l'Élohiste et le Iahviste ou plus généralement à l'Élohiste ou aux deux sans distinction. Or l'Élohiste est formellement exclu parce que cet itinéraire conduit au v. 20 à un point que l'Élohiste n'atteindra que par la victoire sur Sikhôn. La dualité est exclue par le stéréotypé des

formules. Le Iahviste au contraire est indiqué par l'allusion au livre des guerres de Iahvé. En tous cas retenons la ressemblance avec le petit bloc de Dt. Nous avons là affaire à un ancien itinéraire dont nous possédons deux fragments et qui figurait probablement dans le récit Iahviste. Son caractère distinct se manifeste soit par rapport au catalogue, soit par rapport à la suite du récit au ch. 21 des Nombres. Les noms sont complètement différents de ceux du catalogue, quoique d'ailleurs la région soit la même. Le R. P. de Hummelauer (*In Num.*, p. 247) essaie d'harmoniser en disant que le catalogue représente les stations, notre fragment la voie militaire en droite ligne. Mais quelle apparence que les noms du fragment ne soient pas des noms de stations! Il faut simplement reconnaître ici deux auteurs différents, sans se hâter de conclure à une contradiction réelle et fondamentale. D'autre part cet itinéraire ne dit rien de la campagne contre les Amorrhéens et traverse tout le pays sans mentionner Iahaṣ où eut lieu la rencontre. Quand nous sommes déjà au-dessus de Jéricho v. 20, on nous ramène sans prévenir aux négociations avec Sikhôn v. 21. Évidemment il n'y a pas ici d'unité littéraire. Pour la maintenir le P. de Hummelauer est contraint de supposer que Moïse avait déjà tourné tout le pays de Sikhôn avant de lui demander la permission de passer (1)!

Il faut reconnaître d'ailleurs que si nos fragments d'itinéraire n'ont aucun rapport littéraire avec le catalogue (Num. 33), ils sont au contraire en relation avec le résumé du Deutéronome par le passage du torrent de Zared qui n'est nommé que dans ces deux endroits.

III*c*) Jusqu'à présent nous avons distingué des passages qui formaient un tout complet — c'est le cas du catalogue et du résumé du Deutéronome, — ou des passages qui paraissaient insérés dans le récit sans que leur existence propre pût être méconnue, — c'est le cas du petit bloc du Dt., **10** 6 s. et du petit itinéraire Num., **21** 12-20. Ces faits doivent être reconnus indépendamment de toute théorie sur la composition du Pentateuque. Il nous faut maintenant retrouver dans le fil même du récit ce qui peut appartenir aux principaux documents, Iahviste, Code sacerdotal, Élohiste.

Nous remarquons tout d'abord dans le cours du récit que plusieurs fragments d'itinéraire sont conçus dans la même forme que le petit

(1) Il faut citer : Servetur historica successio eorum, quæ narrantur : v. 20 linquebamus Hebraeos in valle, quæ respiciebat desertum inter montes Abarim et Jordanem interiectum; illuc pervenerant citatis itineribus, quibus Sehonem anteverterent... p. 249. Amorhaeorum fines primum ingressus est, postea nuntios misit... p. 248. Serait-il donc si préférable d'attribuer à Moïse un procédé de cette sorte plutôt que de lui retirer la paternité littéraire de ce petit itinéraire?

itinéraire, c'est-à-dire avec le parfait : Ex., **19** 1, l'arrivée au Sinaï, Num., **11** 35 de Qibroth hattawa à Khaṣeroth, Num., **12** 16 de Khaṣeroth à Pharan. Ces passages ont été attribués par la critique au Iahviste. Nous pensons qu'il faut les rattacher au petit itinéraire ; la coïncidence confirme l'attribution au Iahviste de tous ces morceaux que nous essayons de souder. Nous pouvons donc désigner par la lettre J ce qui est compris sous notre rubrique III[a] III[b] III[c].

Nous pouvons très probablement ajouter à l'itinéraire de J ainsi formé la mention de Mériba, une fois à sa place Num. **20** 13 et une fois rapprochée de Massa Ex., **17** 7 (en partie); et de plus l'attaque à Khorma Num., **21** 1-3, qui ne peut être attribuée à E qui a déjà négocié pour tourner Edom (Num., **20** 14-20). Cet itinéraire, même ainsi restitué, est loin d'être complet, mais on constate qu'il contient tous les points principaux : la Mer rouge, le Sinaï, le désert de Pharan, Mériba (ou Cadès) un combat aux limites du Négeb, le lieu de la mort d'Aaron, le passage au pays de Moab, le point d'arrivée en face de Jéricho. Dans la partie que nous avons nommée III[c], cet itinéraire concorde avec le catalogue, sauf la mention de Pharan, absente du catalogue; pour la partie III[a] il concorde très bien, sauf sur le lieu de la mort d'Aaron; pour la partie III[b], nous avons déjà dit que tous les noms sont divergents.

IV) Dans le reste du récit nous n'avons aucune peine à distinguer une formule presque stéréotypée qui est à peu près celle du catalogue : *et ils partirent... et ils vinrent;* ou : *et ils campèrent*, avec des imparfaits consécutifs (ויסעו ...ויבאו ...ויחנו). Ce qui s'ajoute quelquefois à cette tournure : *sur l'ordre de Jahvé*, *selon leurs stations,* trahit évidemment le style du Code sacerdotal (P). Nous donnons ici la liste de ces formules, vraiment faciles à reconnaître.

Ex., **13** 20 de Soukkoth à Etham; — **16** 1 d'Elim au désert de Sin (סין); — **17** 1 du désert de Sin à Raphidim; — **19** 2[a] de Raphidim au désert du Sinaï; — Num., **10** 12 du désert du Sinaï au désert du Pharan; — **20** 1[a]... au désert de Ṣin (צין) (le commencement manque); — **20** 22 de Cadès au mont Hor; — **21** 4[a] du mont Hor... (la fin manque); — **21** 10... à Oboth; — **21** 11 d'Oboth à Yie hâʿabarim; — **22** 1... les ʿAraboth de Moab.

On a là un itinéraire parfaitement tracé par grandes lignes. Il n'est pas étonnant que la régularité des formules ait un peu souffert du mélange avec les autres récits; mais si l'on ajoute la contremarche indiquée Ex. **14** 1-4 pour marquer la situation avant le passage de la mer, rien ne nous autorise à penser qu'il manque quelque chose de l'itinéraire de P. Ses grandes étapes ne sont pas toutes les stations,

mais les points de repère principaux. Il est évident à première vue que cet itinéraire concorde absolument avec le catalogue et pour les formules et pour les points marqués. De nouveau on constate dans le catalogue l'absence du désert de Pharan, mais cette appellation d'un grand désert est comme détaillée en menus morceaux : un catalogue de stations exactement précisées ne pouvait admettre une approximation aussi vague que le nom de Pharan. Enfin l'itinéraire de P a en commun avec le catalogue et l'itinéraire J le fait d'être un itinéraire, avec formules spéciales.

V) Que nous reste-t-il maintenant? D'après la critique documentaire, le reliquat doit appartenir à E, et c'est en effet à l'Élohiste que les auteurs attribuent, du moins en général, les textes qu'il nous faut maintenant grouper. Quoi qu'il en soit, nous ne sommes plus en présence d'un itinéraire, mais, à ce qu'il semble, de la trame très simple des faits.

Ex., **12** 37 de Ramsès à Soukkoth; — **15** 22 de la mer des roseaux, on marche trois jours au désert de Chour, on arrive à Mara; — **15** 27 on vient à Elim; — **17** 3 ss. on est à Massa, mais sans formule pour y arriver, et l'épisode doit être transposé; — **17** 8 on se trouve à Raphidim; — **18** 5 on se trouve à la montagne de Dieu; — Num., **10** 33 on part de la montagne de Iahvé (Elohim?) et l'on marche trois jours; — **11** 1-3 on est à un endroit qui prend le nom de Tabeʿera; — **20** 1ᵇ on demeure à Cadès; — **21** 4ᵇ on va à la mer Rouge pour tourner Edom; — **21** 9 épisode du serpent d'airain; — **21** 21 négociations avec Sikhon; **21** 24 après la bataille de Iahaṣ, occupation du pays jusqu'au Iabboq; — **21** 31 on demeure dans le pays; — **21** 32 on prend Iʿazer; — la conquête de Basan a dû figurer dans E, le texte actuel, **21** 33-35 semble être celui du Deut., **3** 1-3; — **25** 1 on demeure à Chittim (en face de Jéricho).

Nous répétons qu'il n'y a là aucun itinéraire systématique; mais il est facile de constater que nous avons toujours les mêmes grandes lignes.

VI) Citons encore la mention Dt. **9** 22 de Tabeʿera, Massa, Qibroth hattawa, sans indication chorographique.

VII) Dans son discours diplomatique, Jephté rappelle qu'Israël a tourné Edom et Moab (Jud. **11** 18), et c'est seulement après les avoir tournés qu'il est arrivé à l'orient de Moab au passage de l'Arnon.

Avant de passer au détail des stations, nous rappelons que notre analyse ne prouve nullement à elle seule l'existence des documents P, J, E, etc.; nous avons seulement appliqué à un cas particulier l'hypothèse documentaire. Comme toujours l'accord se fait facilement au

sujet de P ; pour la distinction de J et d'E elle est, comme toujours, très délicate, et nous avons dû aboutir à un système qui nous est personnel et qui probablement ne ralliera pas tous les suffrages ; c'est assurément un argument contre le principe même de cette distinction. Mais quoi qu'il en soit de ce point spécial, il ne touche pas aux problèmes agités depuis longtemps au sujet de l'itinéraire, et nous prions les personnes qui n'admettent pas l'hypothèse des critiques de ne considérer que les divergences, manifestes pour tout le monde, qui existent entre le catalogue, le résumé du Deut. et les fragments du petit itinéraire. Il s'agit de savoir si ces divergences littéraires supposent des contradictions graves dans la tradition et de quelle portée elles peuvent être pour la crédibilité des faits.

Il y a trois difficultés célèbres.

1° Le catalogue avec P place la mort d'Aaron au mont Hor (Num. **33** 38 et **20** 23 ss.), — le petit bloc du Dt. la place à Moser ou Mosera (Dt. **10** 6).

2° Le résumé du Dt., avec la rédaction actuelle du Pentateuque, place la station de Cadès avant la pointe vers ʿAṣion Gaber et la mer Rouge, — le catalogue place ʿAṣion Gaber avant Cadès (Num. **33** 36).

3° Le catalogue aussi bien que le petit itinéraire de J (Num. **21** 12-20) non plus que P ne paraissent soupçonner la campagne contre les Amorrhéens et le roi de Basan qui figurent dans le résumé du Dt. et dans E (1).

Ces trois problèmes n'ont pu être résolus dans le système de l'unité littéraire. Nous sommes obligés de convenir que de pareilles divergences ne peuvent se trouver sous la plume d'un même auteur contemporain des faits ; en revanche nous soutenons l'accord pour le fond avec des traditions onomastiques différentes sur certains points, et cet accord nous paraît une marque assurée du caractère historique de l'itinéraire.

Nous allons donc chercher à identifier les noms indiqués avec les lieux relevés par la géographie moderne en pratiquant plusieurs sections pour plus de clarté.

B. — Identifications.

DE RAMSÈS AU SINAÏ.

D'après notre analyse, nous avons le tableau suivant :

(1) Quoique son texte au sujet de Basan ne semble pas avoir été conservé, il est probable que Dt. se fondait sur lui.

Catalogue.	*Code sacerdotal.*	*Elohiste.*
Ramsès.		Ramsès } Ex. **12** 37
1 Soukkoth.	Soukhoth, } Ex. **13** 20	Soukkoth, }
2 Etham.	Etham, }	
3 En face de Migdol trois jours dans le désert d'Etham.	entre Midgol et la mer Ex. **14** 2	trois jours dans le désert de Chour Ex. **15** 22
4 Mara.		Mara, Ex. **15** 22
5 Elim.	Elim. Ex. **16** 1	Elim, Ex. **15** 27
6 La mer des Roseaux.		
7 Le désert de Sin (סין).	Le désert de Sin סין, Ex. **16** 1	
8 Dophka.		
9 Alouch.		Massa, Ex. **17** 7
10 Raphidim.	Raphidim } Ex. **19** 2[a]	Raphidim, Ex. **17** 8
11 Le désert du Sinaï.	Le désert du Sinaï }	La montagne de Dieu, Ex. **18** 5.

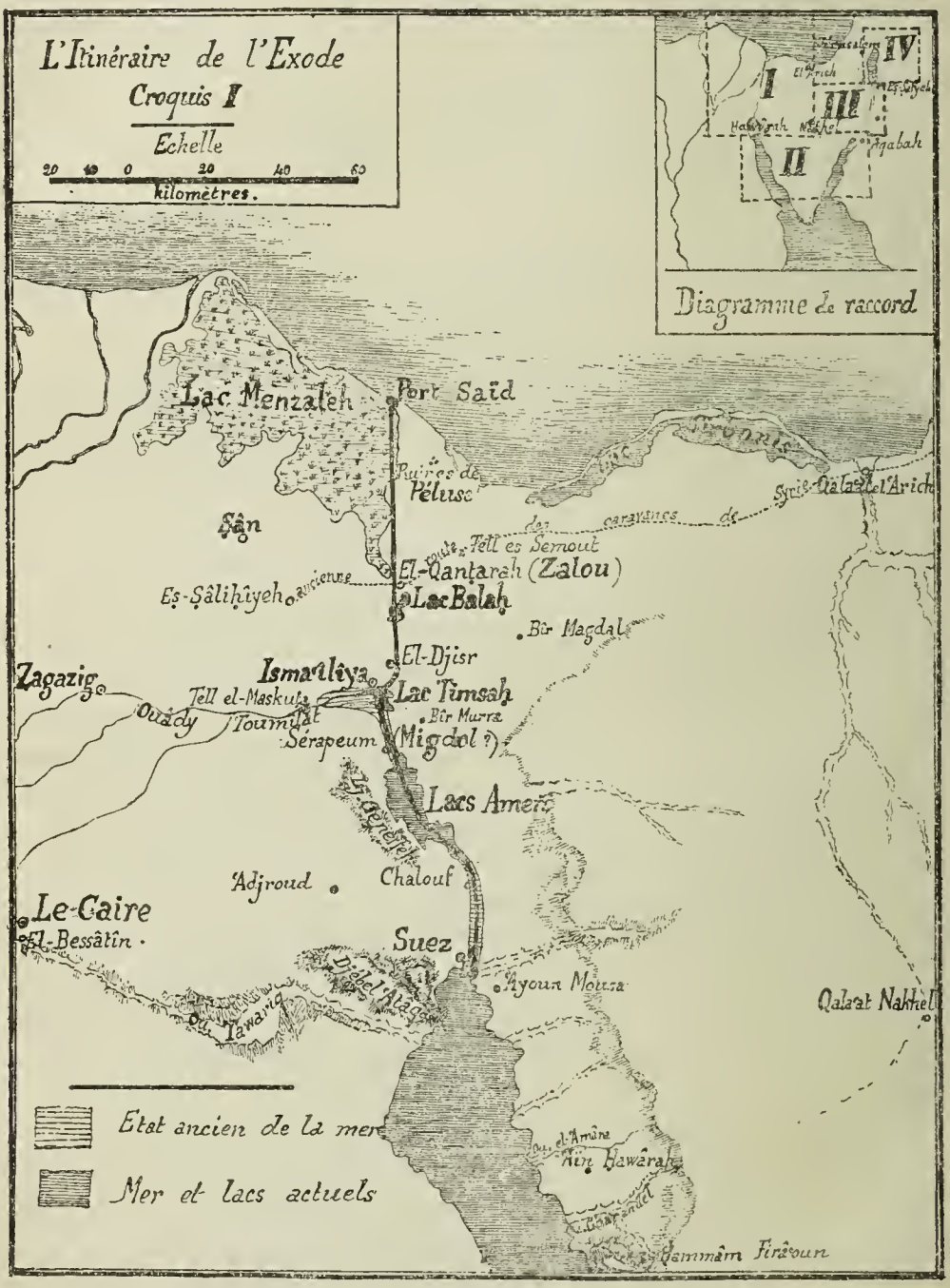
Nous prenons chacune des stations selon l'ordre du catalogue.

Ramsès. Le site de cette ville n'a pas été déterminé. Plusieurs égyptologues l'identifient avec Tanis, en égyptien *Than*, qui correspond à l'hébreu צען. Les ruines de cette ville, aujourd'hui *Ṣan,* sont situées à environ 30 km. de la station de Faqous. Il est très remarquable que du côté hébreu comme du côté égyptien on peut établir une certaine identification de Tanis avec Ramsès, et cette double coïncidence a paru décisive à plusieurs auteurs (1). Voici leurs raisons : Les Hébreux se souvenaient que les miracles de Moïse avaient eu lieu à Ṣoan (Ps. **78** 12 43), c'était donc la cour du Pharaon où Moïse dut se présenter. D'autre part le point de départ sous les yeux du Pharaon est Ramsès (Ex. **12** 37). Il faut donc supposer que la ville de Ṣoan a porté le nom de Ramsès dans le document E fort au courant des choses d'Égypte. Et il est de fait que Tanis fut restaurée par Ramsès, et elle porte certainement son nom dans les documents égyptiens. Au temps de l'Exode Tanis se nommait donc Ramsès, plus tard elle reprit son nom ordinaire, et si le même phénomène se produit dans les documents hébreux, il faut simplement conclure que E porte ici la marque d'une extrême antiquité; disons qu'il paraît contemporain des faits.

Malgré ces raisons, il est difficile d'identifier avec Tanis la Ramsès biblique. Quoique peut-être Tanis se soit nommée Ramsès, il est certain que Ramsès II fonda une ville nouvelle de ce nom, du moins une résidence royale, et il est plus naturel de penser que la Bible qui connaît Tanis sous son nom a réservé pour une autre ville le nom de Ramsès. De plus entre Tanis et le désert il fallait franchir la branche

(1) Pour l'identité, Brugsch, Köhler, Kittel, Ed. Meyer, Ebers, cités par Ryssel.

pélusiaque du Nil, ce qui n'est mentionné nulle part. Enfin la distance entre Ramsès et Soukkoth a dû être franchie en un jour puisque les Israélites étaient à Soukkoth le quinzième jour de nisan, premier des



azymes (Ex. **13** 3); or Soukkoth était Pithom ou tout près, Tanis est trop éloignée, étant au moins à deux jours de marche.

Comme le point de départ est la ville royale, on s'en tiendrait

volontiers à la résidence de Ramsès, où Ramsès II reçut une ambassade des Khati. Mais les égyptologues ignorent la situation de cette ville. Maspéro la place « du côté de Zalou » (1), à cause d'un texte qui la décrit, entre le Zahi et l'Égypte. M. Müller (*Asien und Europa,* p. 179) hésite entre les abords de la Palestine et le Ramsès de Gessen. Mais où était ce Ramsès? Il ne paraît pas possible de songer à l'ou. Toumilât qui serait trop au sud. Comme Ramsès était au pays de Gessen qui prit même le nom de terre de Ramsès, on pourrait le situer près de Faqous, l'ancienne Phacousa, ou Arabic de sainte Sylvie, le centre du nome de Gessen proprement dit. Nous ne pouvons rien dire de plus précis. Cependant l'attention se porte d'elle-même sur le point de jonction des deux routes d'Asie, nommé aujourd'hui eṣ-Ṣaliḥieh. De là part l'ancienne route des caravanes qui allait directement à la côte de Syrie en passant à el-Qantara. Une autre voie va droit à Ismaïlia. C'est l'extrême limite du Delta, bordée par une branche importante du Nil (ancienne Pélusiaque). Aucun lieu ne convient mieux à la Ramsès biblique. Des fouilles pourraient déterminer si c'est bien aussi une Ramsès égyptienne.

Soukkoth (סוכות), Ex. **12** 37 **13** 20 Num. **33** 5. Le nom est de forme hébraïque et signifie les tentes. Mais M. Müller (*Asien und Europa,* p. 70 et p. 100) a prouvé après Brugsch que le mot hébreu correspond exactement à l'égyptien *Thkut,* ville située sur la limite du désert, en dehors de l'Égypte proprement dite. La lettre que nous transcrivons *Th* remplace la sifflante ס très normalement, et le *u* écrit une seule fois peut tenir lieu de l'écriture *Thukutu.* On lit dans le papyrus Anastasi (6, 4, 14 Müller, p. 135) : « les tribus bédouines d'Edom ont passé le mur de frontière à Thku, jusqu'aux étangs de Pithom (?) de *Mernphaḥ* près de *Thku,* pour faire paître leurs troupeaux sur le sol du Pharaon ». On est très porté à croire que *Thku* était comme la porte de l'Égypte du côté du désert d'Edom ou de la péninsule sinaïtique, et que dans leur sortie les Israélites devaient nécessairement passer par là. Le texte nous dit aussi que Thku était près de Pithom (Tell Machkuta), mais probablement plus à l'est, puisque c'est la frontière même, et cela convient encore très bien. Le Pithom de Ramsès aura probablement pris le nom de son successeur, dès le début du règne (Müller dans une note, avec hésitation). Que si l'on distingue dans le texte deux Thku et si l'on identifie le second Thku avec Pithom (*enti Thku, qui est Thku* au lieu de *près de Thku*), il faudra distinguer toujours le premier Thku de Pithom, mais le plus simple paraît être

(1) Histoire ancienne, t. II, p. 388.

d'entendre ainsi le texte : les Bédouins ont passé à Thku pour s'avancer jusqu'aux étangs de Pithom, à Thku, dis-je, pour etc. Thku porte la marque des pays étrangers, ce qui n'est pas le fait de Pitoumou, il était donc plus avant dans le désert. Le mot qui désigne les étangs est le sémitique ברכות *piscines, étangs artificiels,* et ne peut par conséquent s'appliquer aux lacs amers ou au lac Menzaleh, il s'agit des travaux d'irrigation établis en avant de Pithom, ville forte que les Israélites devaient chercher à éviter. Nous sommes donc conduits à situer Soukkoth vers Ismaïliya ou el-Gisr.

Etham (אתם) est à la fois le nom d'une station (Ex. **13** 20 Num. **33** 6 s.) et du désert que les Israélites suivirent après le passage de la mer (Num. **33** 8). On a proposé de prendre cet Etham comme identique à l'égyptien *Khatem,* muraille, et cette conjecture est fortifiée par la traduction copte qui a rendu *pe thôm,* l'enceinte. Les LXX ont 'Οθώμ (**13** 20) et Βουθάν (Num. **33** 6 s. où β représente l'article égyptien) et l'ont omis comme nom de désert **33** 8. D'ailleurs les Égyptologues sont aujourd'hui à peu près d'accord pour ne pas entendre la muraille-frontière d'une façon continue, comme la muraille de Chine ou le *vallum* romain. Tel passage étroit pouvait être barré par un mur de quelques kilomètres, mais c'était plutôt une rangée de postes, existant dès le temps de la quatrième dynastie. « Ils avaient la forme carrée ou rectangulaire des citadelles dont on voit les ruines aux bords du Nil : les sentinelles, debout nuit et jour derrière les créneaux, scrutaient le désert du regard, prêtes à donner l'alarme au moindre mouvement suspect. On lit dans le papyrus de Berlin n° 1, l. 16 sqq., la description d'un de ces forts et la façon dont Sinouhît dérobe sa marche aux veilleurs ». (Masp., *Hist. anc.*, t. I, p. 351 s. et note.) Il résulte de ce fait que le cordon n'avait pas précisément l'aspect d'un mur et comme d'autre part le désert de Chour n'avait pas reçu son nom à cause du mur, l'identification demeure très précaire. Le mur du prince qui fermait la route aux Asiatiques ne se nommait pas *Khatem,* mais *inebu* (M. Müller, p. 43 et 44). Quoi qu'il en soit, la station d'Etham n'a pas été déterminée ; elle devait être à l'est d'el-Gisr, puisque de là, par un mouvement de retour (Ex. **14** 2) Moïse est venu prendre place devant la mer.

Pihakhiroth (פי החירת) a été considéré comme un mot composé par *Onq. Syr.,* comme si פי était à l'état construit de פה. Le mot suivant non traduit par *Onq.* a été rendu par *Syr.* dans le sens de fossé, qui se rattacherait facilement à la racine חור. Brugsch s'est appuyé sur ce sens pour placer notre station près du lac Serbonis, dont les environs marécageux ont englouti plusieurs armées (Ebers,

*durch Gosen*², p. 526). Mais la physionomie du nom est égyptienne, formant un nom propre, comme l'ont compris *Aq*, *Sym*. *Theod*. *Vg*. De son côté Ebers (l. c.) a essayé d'expliquer ce nom par l'égyptien : l'article, *akhu*, roseau, et *roṭ* pousser. Mais le mot est de fantaisie et ṭ pour t ne serait du moins pas normal.

La traduction des LXX ἀπέναντι τῆς ἐπαύλεως (Ex. **14** 2 et 9) et ἐπὶ τὸ στόμα Εἰρώθ (Num. **33** 7, ἀπέναντι Εἰρώθ Num. **33** 8 avec T. M. qu'il faudrait corriger "מפני ה en" מיפי ה) n'entre en ligne que par ἐπαύλεως que sainte Sylvie déclare avoir vu, *Epauleum* (p. 47). Ce mot qui signifie campagne, domaine rural, semble être devenu un nom propre que les LXX ont identifié par leur connaissance particulière avec Pihakhiroth. Le nom de Pikerehet, Pikcheret trouvé par Naville à *Tell Machkuta* correspond au mot hébreu où le ה a dû être ajouté comme article du second mot dans le T. M. On ne sait où était situé ce lieu, mais il était en tous cas près de Pithom, ce qui convient assez bien, car au point où nous en sommes les Hébreux sont revenus sur leurs pas dans la direction de l'ouest ou du sud-ouest. Aucune raison phonétique ou autre ne commande d'identifier Pihakhirot avec *'Adjroud*, à quatre heures au nord-ouest de Suez.

Migdol (מגדל) signifie tour, il est donc assez naturel que tout en devenant un nom propre ce mot ce soit rencontré plus d'une fois. Un Migdol se trouvait sur l'ancienne route des caravanes d'Égypte à Gaza à 12 milles au sud de Péluse, aujourd'hui Tell es-Semout à l'est d'el Qanṭara (Jér. **44** 1 **46** 14 et surtout Ez. **29** 10 **30** 6) mais E et P nous font comprendre également que cette voie fut évitée (Ex. **13** 17 **14** 2). Les Égyptiens connaissaient ce mot et l'avaient adopté, de sorte qu'eux aussi connaissaient plusieurs *Maktal*, l'un d'eux était près de Soukkoth (M. Müller, p. 134) ce qui conviendrait assez bien. Maspéro (*Hist. anc.* t. I, p. 75 carte) place un Migdol au Sérapéum, ce qui serait tout à fait en situation.

Ba'alṣaphon (בעל צפן), le Baal du Nord étonnait autrefois comme nom de lieu égyptien par sa physionomie purement sémitique. Nous savons maintenant qu'il avait été naturalisé en Égypte où l'on connaissait même une Baalat Ṣaphon, déesse honorée à Memphis. Il y eut donc, d'après **14** 2 un Ba'alṣaphon comme nom de lieu sur la frontière d'Égypte comme il y en avait un dans la Syrie du Nord, mentionné par Sargon (M. Müller, p. 315). On ne sait où se trouvait celui d'Égypte. Il n'y aurait pas d'invraisemblance à l'identifier avec le Sérapéum, lieu d'un culte que les Ptolémées ont dû restaurer plutôt que créer. D'autre part, le culte de Baal s'établissait surtout sur les hauts lieux, et comme le Set égyptien qu'on avait assimilé à Baal était un

dieu de la mer (Ebers, *durch Gosen*[2] 525), il est probable qu'il s'agit ici d'une montagne dominant la mer, le *Dj. Geneffé* s'il s'agit des Lacs Amers, le *Dj. ʿAtaqa* s'il s'agit de la mer Rouge. Le voisinage du Sérapéum nous mènerait plutôt au *Dj. Geneffé*.

La mer. La mer passée par les Israélites est ordinairement nommée la mer des Roseaux, ים סוף, quelquefois simplement la mer. Voici d'après *Dill.* la répartition des documents. La mer des Roseaux, dans le cantique (Ex. **15** 4), dans E (Ex. **13** 18 **15** 22, cf. Jos. **24** 6), dans Dt. **2** 1 Jos. **2** 10 **4** 23 et dans les Psaumes dépendant du Pentateuque, Ps., **106** 7. 9. 22 **136** 13. 15 en même temps que dans Néhémie (**9** 9-11). D'autre part on trouve la mer sans épithète dans le Cantique (Ex. **5** 1. 3. 8. 10), dans tout le chap. **14** 2. 9. 16. 21-23. 26-30, dans d'autres mentions Is. **43** 16 **51** 10 **63** 11, Ps. **66** 6 **78** 13. 53 **114** 3. On peut faire abstraction d'Is. **11** 15, qui parle de *la langue de la mer d'Égypte*. Le catalogue des stations (Num. **33** 8 et 10) offre cette particularité qu'il est question d'abord du passage de la mer v. 8 et qu'on arrive après plusieurs stations à la mer des Roseaux. Comme il y a par ailleurs une étroite ressemblance entre cet itinéraire et P, qui ne parle pas de la mer des Roseaux, non plus que J dans notre texte actuel (Ex. **14**), on s'est demandé s'il n'y avait pas sur ce point une double tradition, le passage s'étant opéré d'après P à la mer, sans épithète, qui serait la Méditerranée, et d'après une autre tradition à une mer dite des Roseaux que tout le monde reconnaît être la mer Rouge, quelles que soient les limites qu'elle avait alors (v. *infr.*).

Mais on peut objecter d'abord que l'absence d'épithète chez P n'est pas plus concluante que chez J qui ne peut guère être séparé de E, que la tradition de P serait donc une tradition plus moderne, et que cependant Neh. (**9** 9-11) est pour la mer des Roseaux, tout en s'inspirant du texte de P. Il est tout à fait naturel d'admettre que la mer des Roseaux une fois nommée, on se soit contenté de dire ensuite la mer, et il est même remarquable que dans le Cantique où l'on dit quatre fois « la mer » on dira aussi « la mer des Roseaux ». Il est complètement impossible de supposer dans Israël une double tradition relativement à ce fait, d'autant que, dans P, les Israélites, étant revenus en arrière, avaient donc en face d'eux le prolongement de la mer Rouge et non la Méditerranée qui d'ailleurs ne peut être considérée comme un obstacle à la sortie d'Égypte. Or la tradition hébraïque tout entière fait illusion à une mer qui pouvait gêner le passage des Israélites : s'ils avaient marché vers le nord, ils se rapprochaient de la Méditerranée, mais elle n'était pas un obstacle, à moins qu'on ne traduise la mer par des étangs ou des marais. Les textes font donc allusion,

aussi bien P que les autres, à une mer qui barrait en effet le passage aux fuyards d'Égypte qui gagnaient le désert en marchant à l'est de l'ou. Tumilat, et cette mer était la mer Rouge.

Quelques détails topographiques sont ici nécessaires. A partir d'Ismaïlia, à peu près au milieu du canal de Suez, on rencontre, en descendant vers le sud, deux grands bassins, le lac *Timsaḥ* à Ismaïlia et les lacs amers. Entre eux se trouve le seuil du Sérapéum et entre les lacs amers et la mer le seuil de *Chalouf*. Lorsque les ingénieurs creusèrent le canal, ces bassins étaient à sec, ils ont été naturellement remplis à la percée du canal, mais le simple examen des lieux révélait qu'ils avaient déjà été occupés par la mer, et les anciens savaient que cela avait eu lieu aux temps historiques. M. Vigouroux a popularisé le système contraire (BDM. II p. 385) parce que le seuil de Chalouf est de formation tertiaire; mais il s'agit de savoir si certaines parties du seuil n'ont pas été ensablées à une date récente ou coupées par des canaux. Dès le temps de Séti Ier (Maspéro II, 10, p. 228 note) le canal existait entre le Nil et la mer Rouge : il avait donc rempli les lacs amers et le lac Timsaḥ. D'ailleurs le canal ne fit probablement qu'aider la nature, et le fait a été mis en lumière par le récit de la fuite de Sinouhît. Ce fuyard, réel ou imaginaire, dont les aventures remontent à la XIIe dynastie, rencontre en se dirigeant vers l'est un bassin nommé la Grande Noire. C'est de l'eau salée, car il y souffre de la soif et ce n'est pas la Méditerranée, nommée la Grande Verte, ou même la mer Rouge proprement dite, nommée aussi la Verte (M. Müller, p. 42); c'est donc un bassin spécial, en communication cependant avec la mer Rouge, probablement d'un seul trait jusqu'à Ismaïlia. Et peut-être faut-il voir là le secret de la double application de mer et de mer des Roseaux dans le catalogue. La mer des Roseaux désignant habituellement le grand bassin qui va du golfe de Suez à l'ʿAqaba, le document des Nombres (**33** 8 et 10) a peut-être affecté de distinguer de cette mer celle du passage, qui n'était certes pas la Méditerranée, mais qui pouvait être les lacs amers. Cependant à l'origine c'est sans doute cette partie nord de la mer Rouge qui lui a valu le nom de mer des Roseaux.

Il semble bien en effet que סוף ait le sens de roseaux (Ex., **2** 3. 5. Is., **19** 6). Ce mot est transcrit en égyptien par *thufipapyrus*, qui, d'après M. Müller (p. 101), ne se trouve pas dans l'ancien empire et paraît être un emprunt fait aux Sémites; et le papyrus est un roseau (1).

(1) Ces considérations paraissent primer le sens d'*algues marines* (?) donné à סוף, Jonas **2** 6. Le nom de mer des Roseaux aurait d'ailleurs quelque chose de spécifique, tandis que celui de mer des Algues ne convient pas spécialement à la mer Rouge.

Les roseaux ne se rencontrent dans la mer qu'au voisinage des eaux douces. Le passage du canal du Nil pouvait produire quelque chose de semblable près des lacs amers. D'ailleurs si la *noire* était considérée par les Égyptiens comme un bassin spécial, c'est donc que la communication était étroite et marécageuse, ce qui expliquerait encore la présence des roseaux.

Le passage de la mer. Après ce que nous avons dit des points de repère, on comprend dans quelle mesure on peut déterminer l'itinéraire des Israélites et le point où ils ont passé la mer. On ne pourra fixer le lieu précis du passage que lorsqu'on aura découvert le site de Pihakhirot; en attendant on peut proposer une hypothèse qui donne satisfaction aux indications bibliques et à la configuration géographique.

La Bible indique qu'on n'a pas pris la route directe du pays des Philistins, mais celle qui conduisait à la fois au désert et à la mer Rouge, puis le passage de cette mer, après une contremarche ordonnée par Dieu même pour faire éclater sa puissance. Si l'on veut distinguer les documents, on trouve dans JE la mention de la direction générale, dans P celle de la contremarche, mais d'après les critiques tous deux mentionnent Soukkoth, qui est un point de repère important, et nous avons montré que P ne fait pas allusion à une autre mer que les autres textes. Nous le suivrons parce qu'il précise davantage; cela n'a aucun inconvénient puisque E, nulle part en contradiction, est seulement peut-être moins complet. Le départ étant à Ramsès, les stations sont Soukkoth, Etham et le quadrilatère formé par la mer, Pihakhirot, Migdol et Baʿalṣaphon.

La géographie du temps de la XVIIIe dynastie nous montre la mer Rouge remontant, quoique par des passages à peine continus et par conséquent à peine inondés, jusqu'aux environs de Pithom ou Héroopolis, qui donna son nom au golfe. La situation de Pithom est connue (Tell Machkuta) et fournit au moins approximativement celle de Soukkoth, à l'entrée de l'ou. Toumîlât, près de la mer. De plus, les textes égyptiens eux-mêmes nous apprennent, ce que la nature du sol indiquerait assez, qu'on sortait d'Égypte par deux voies : celle du nord, en passant par la célèbre forteresse de Zâlou, conduisait par la côte au pays des Philistins, c'est celle des armées de Ramsès II; celle de l'est passait près de la mer Rouge ou lac de la Grande Noire, c'est celle du fuyard Sinouhît.

Comme point de départ nous avons indiqué par conjecture es-Ṣali-ḥieh et cette induction est confirmés par le fait qu'au départ de Ramsès si on situait cette ville dans l'ou. Toumîlât, la route de

l'est n'était pas un détour, comme Ex. **13** 18 le dit assez clairement.

Cela posé, nous ne nous arrêterons pas à réfuter le système de Brugsch qui suppose que les Israélites ont passé la Méditerranée (*l'Exode et les monuments égyptiens*, 1875). D'après Vigouroux ce système aurait été proposé d'abord par Richter en 1778, par Thierbach (1830) et par Schleid en 1858. On peut voir dans Vig. ces indications bibliographiques (BDM., II, 366) avec la réfutation du système. Il paraît être abandonné de tout le monde, comme contraire au texte biblique. L'appui cherché dans le texte spécial de P est de nulle valeur, soit parce que P n'a pas en vue la Méditerranée, soit parce qu'il parle, lui aussi, d'une contremarche (Ex. **14** 2).

Vigouroux réfute encore facilement le système du P. Sicard qui faisait partir les Israélites de Memphis, et spécialement de Bessatin à trois lieues du Vieux Caire, pour gagner la mer Rouge à l'ou. *Tawariq;* la mer est dans ce lieu large d'environ trois milles et très profonde. Le point de départ est faux, la contremarche (Ex. **14** 2) n'a plus aucune raison d'être, le passage de la mer devient invraisemblable. Il est vrai que Dieu fit un miracle, mais il n'est pas moins funeste à l'exégèse d'aimer à grossir les miracles que d'en avoir peur; il faut tenir compte des causes secondes indiquées par la Bible : elle assigne le vent d'est qui n'eût rien fait d'appréciable pour le passage à de pareilles profondeurs. Il semble d'ailleurs que le P. Sicard a voulu suivre Josèphe qui place aussi (Ant. II **15** 1) le point de départ aux environs du Caire; la tradition de Josèphe était fausse, c'est le seul résultat qu'il faille retenir.

Nous avons ainsi exclu l'extrême nord et l'extrême sud. Vig. se prononce pour les environs de Suez. D'après lui les Hébreux sont partis de l'ou. Toumîlât et ont pris la direction du seuil d'el Gisr. Là ils ont tourné, on y place donc Etham, et en une seule marche ils sont venus passer la mer Rouge aux environs de Suez. Cet itinéraire est le seul qui combine les données bibliques avec la situation de l'isthme peu avant la percée du canal; il était donc le seul vraisemblable quand on ne connaissait pas le prolongement ancien de cette mer. En effet, le passage au-dessous de Suez pouvait s'opérer sans trop de difficulté. Avant l'ouverture du canal, on pouvait même passer à gué à la marée basse. L'adaptation de ce gué au passage des Hébreux a été, il est vrai, considérée comme rationaliste, mais on pourrait raisonner ici comme pour les sauterelles (Ex. **10** 12). Ce sont de vraies sauterelles, amenées par le vent d'est, et le miracle a consisté à les amener au moment fixé par l'ordre de Dieu. On fait ici un argument analogue : le caractère miraculeux demeurera dans le mode, mais les circonstances ne seront pas

trop invraisemblables et le texte biblique sera respecté qui mentionne expressément le rôle du vent. En revanche ce système tombe aussitôt qu'il est prouvé que la mer Rouge remontait au temps de l'Exode jusqu'auprès d'Ismaïlia. A quel lieu précis s'est opéré le passage? On ne peut le dire, mais tout suggère que ce fut près du point extrême du golfe. Arrivés à Etham, les Israélites étaient ou en deçà ou au delà du mur de frontière, nous ne pouvons le préciser; mais ce qui paraît certain c'est qu'ils étaient au seuil d'el Gisr, le seul passage possible puisqu'ils ne suivaient pas la voie du nord, et plus à l'est que Soukkoth-Pithom. De là ils reviennent sur leurs pas pour camper en avant de la mer. On dirait moins d'une marche que d'un changement de station. Le but est uniquement de manifester la gloire de Dieu par un miracle, rien n'oblige à faire loin vers le sud une marche insensée selon les prévisions naturelles et qui eût vraiment mis les Israélites à une forte épreuve. La vraisemblance commande seulement de descendre jusqu'à un lieu où la mer sera assez peu profonde pour que l'action du vent d'est se fasse sentir. Ces conditions sont réalisées au Sérapéum, qui devait être peu submergé, de façon que les eaux poussées par un vent du sud-est fussent refoulées vers le lac Timsaḥ, tandis qu'à Suez le vent du sud-est aurait rendu le passage plus difficile. Si les documents égyptiens fournissent à Maspéro la preuve que Migdol est au Sérapéum, la question est tout à fait tranchée.

Ce système, plus ou moins modifié, des lacs amers au lac Timsaḥ réunit aujourd'hui un grand nombre de catholiques : *Lecointre,* ingénieur : la campagne de Moïse, Paris 1882; *de Broglie,* Revue des sciences ecclésiastiques, *Hummelauer,* etc.

On oppose la tradition, déjà mentionnée par Antonin (Tobler, p. 115) : « recedente mari omnis præfiguratio armorum Pharaonis vel vestigia rotarum curruum parent, sed et omnia arma in marmor conversa videntur ». Il s'agit de *Clysma* alors à l'extrémité du golfe, auj. *Kolzum*, un peu au nord de Suez. Cette tradition a reçu un point d'appui considérable dans le voyage de Sylvie, à tel point que le P. Julien, S. J., après s'être prononcé pour les lacs amers, est revenu à Suez. Il faut ici distinguer deux choses : ou il s'agit ici d'un souvenir du passage, ou il s'agit du nom des lieux que la pèlerine a visités. Le souvenir du passage a pu très difficilement se conserver par tradition au lieu même, et sans parler de l'impossibilité morale d'une pareille transmission orale, Josèphe en plaçant le point de départ près de Memphis prouve que la tradition n'existait pas : il a simplement mis le point de départ au lieu qu'il considérait comme la capitale du roi d'Égypte, et le passage dans la direction de l'est. Tout au contraire,

il est fort possible que sainte Sylvie ait rencontré existant encore des noms de l'Exode qui eussent été des points de repère assurés. Mais il faut sur ce point se défier des récits de voyageurs toujours portés à nommer les lieux d'après des identifications raisonnées plutôt que d'après la phonétique du lieu. C'est ainsi que dans la question présente le P. Sicard a écrit : « Nous campâmes à Ramessès, à Socoth, à Etham, à Phihahiroth » (ap. Vig., p. 350, note). Et cependant il avoue avec candeur que Ramessès se nommait Bessatin et Phihahiroth, Touaireq (ou Tawariq). Qui admettra qu'il a recueilli les noms de Soukkoth et d'Etham? Il faut appliquer à la pèlerine cette présomption générale. Il semble bien qu'elle a reconnu Héro sous son nom, et peut-être Pithom, mais peut-on en dire autant de Pihakhiroth qu'elle mentionne sous son nom grec d'Epauleum? On sent d'ailleurs qu'elle est embarrassée de combiner les données contradictoires qu'on lui présente; tout cela ne constitue pas un itinéraire : Nam mihi credat volo affectio vestra quantum tamen prævidere potui, filios Israel sic ambulasse, ut quantum irent dextra, tantum reverterentur sinistra : quantum denuo in ante ibant, tantum denuo retro revertebantur ». Nous constatons simplement par Sylvie l'état de la tradition chrétienne à la fin du quatrième siècle. La mer s'était déplacée ; il aurait fallu certes une étrange fixité à la tradition pour ne pas se déplacer avec elle. L'exégèse était juste : le passage ne pouvait avoir eu lieu que tout près de l'extrémité du golfe ; il s'agit aujourd'hui d'en faire l'application à une situation mieux connue.

Trois jours dans le désert de Chour (Ex., **15** 22) *ou d'Etham* (Num., **33** 8). Dans le catalogue les LXX ont simplement *le désert,* mais le *Sm. Onq.* etc., sont avec le T.M., et il semble que les LXX ont précisément voulu éviter la contradiction apparente. D'autre part Etham ne semble pas pouvoir être attribué à une faute de copiste. Il faut plutôt reconnaître l'indépendance de l'auteur du catalogue par rapport au texte de Ex., **15** 22. On pourrait dire qu'il a voulu bien marquer qu'Etham était en effet sur une ligne orientale par rapport à la mer et que les Israélites étaient vraiment retournés en arrière pour la passer miraculeusement; mais il est plus probable qu'il a simplement suivi sa tradition. Nous avons déjà dit, à propos de l'étymologie d'Etham, qu'il n'était pas possible d'affirmer avec certitude son cachet égyptien. On ne peut donc dire que Chour et Etham signifient mur, le premier en hébreu, le second en égyptien. Phonétiquement שור correspond assez bien à *Tharou* (dans Maspéro *Zalou*), ville considérée par les Égyptiens comme leur frontière de l'est, l'identification est donc possible (M. Müller, *Asien...*, p. 102). D'autre part le désert de Chour se prolongeait fort loin dans

la direction de la Palestine (Hommel, *Altisr. Ueberl.*, p. 237).

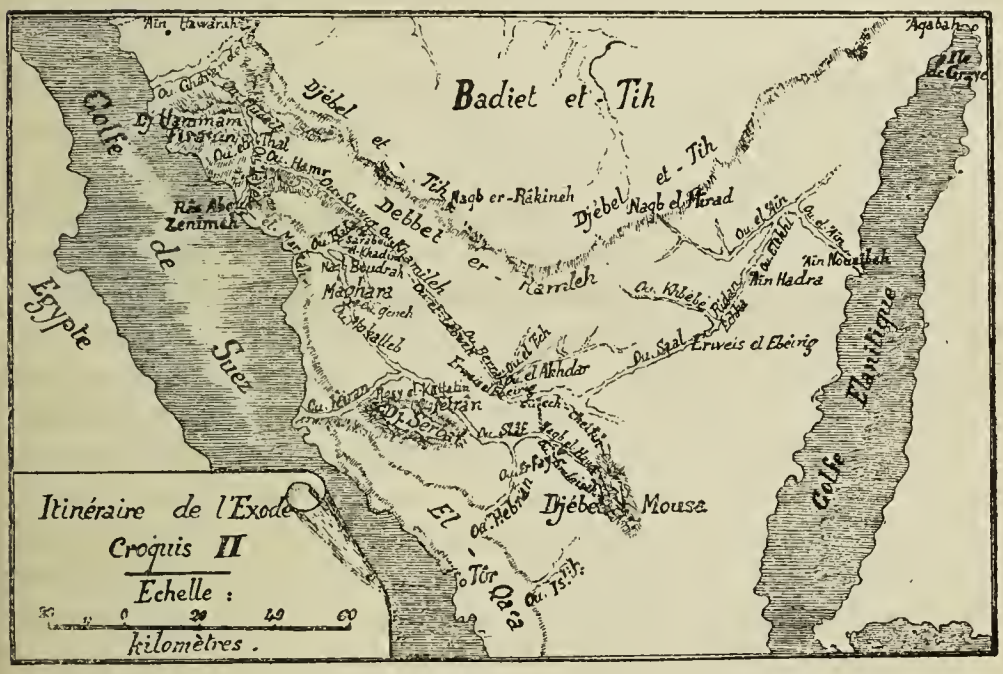
Mara. Le premier point à élucider est celui de savoir si dans la pensée de l'auteur de Ex., **15** 23 ss. la source dont il est question a été adoucie par un miracle seulement dans l'intérêt des Hébreux, ou si elle est devenue douce pour toujours. Il semble bien que la première hypothèse soit seule en cause, parce que dans le second cas l'auteur aurait dit, comme pour la source d'Elisée (II Reg., **2** 22), que la source est demeurée potable jusqu'à aujourd'hui, et surtout à cause du nom de Mara qui semble être demeuré courant. On ne peut donc proposer pour Mara une eau même assez fortement salée comme celle des sources de Moïse en face de Suez, parce que les Bédouins la considèrent comme très potable.

Hitzig propose *'Ain Neba* ou *el-Gharqada*, à deux heures au sud-est de Suez, et cette opinion que Dillmann n'ose accepter tout à fait agrée au R. P. de Hummelauer. Mais quoique cette eau soit saumâtre, on peut voir dans Robinson, cité cependant par Dillmann, qu'on en tirait la provision d'eau potable de Suez avant le percement du canal d'eau douce (éd. de 1856, Boston, I, p. 61). D'autre part le Bir Murra, au nord du Sérapéum, aujourd'hui à l'est du canal, ne pouvait être à trois jours de marche du passage, et quant aux lacs amers, ils auraient plutôt été nommés une mer. La seule source vraiment amère de la Péninsule, au dire des Bédouins, est celle d'*Hawâra,* qu'ils considèrent comme impossible de boire, et il est à noter qu'elle est moins voisine du bord de la mer que d'autres eaux plus douces. Elle est située à deux petites journées de Suez, par conséquent à trois jours des lacs amers. Le nom de Mara semble conservé tout près, aux ouadis *Mereira* et *Amara.* On peut seulement objecter que les Hébreux auraient dû rencontrer sur leur route el Gharqada et *'Ayoun Mousa* dont il n'est pas fait mention. A la rigueur les trois jours pourraient se prendre d'Oyoun Mousa qui aurait été passée sous silence; mais il est aussi possible que les sources voisines de Suez n'aient été découvertes que lorsque la fondation de Clysma, à l'extrémité du golfe diminué, a déterminé des recherches. L'eau d'Hawâra est elle-même en ce moment complètement dissimulée par les sables. Pierre Diacre (d'après Sylvie, éd. Gamurrini, p. 139) place Maran à un lieu qui ne peut être que les fontaines de Moïse dont le nom représente encore cette tradition, mais c'est dans l'opinion peu conforme au texte que l'eau est demeurée douce.

Elim. La station d'Elim est fixée par la tradition chrétienne à l'ou. *Gharandel*, à deux heures et demie d'Hawâra. Sylvie nomme ce lieu *Arandara* (Gam., p. 139 dans le texte de Pierre Diacre) et Antonin l'écrit Surandala (Tobler, p. 115). On y trouve encore de l'eau et des pal-

miers. Le nom d'Elim doit venir de אילן grand arbre, comme celui d'Elath. L'identification n'a pas d'autre preuve que cette convenance.

La station au bord de la mer. — Cette station ne se trouve que dans le catalogue, mais le silence des autres endroits n'est pas une raison pour la contester et c'est une des plus précieuses indications topographiques de tout l'itinéraire. Jusqu'alors les Israélites n'avaient pas dû s'écarter beaucoup de la mer, passant le long d'une plaine bornée par la mer et le Dj. *er-Rahah,* puis le Dj. *et-Tih :* cependant en gagnant



Hawâra on perd de vue la mer. Le chemin de la côte devient en effet presque impraticable à cause du promontoire avancé dit *Hammam Fir'aoun.* Après l'avoir tourné à l'ouady Gharandel, ou. *Ouseit,* ou. *eth-Thal,* on a l'option ou de se diriger vers le Sinaï par les hautes vallées, ou. *Hamr,* ou. *Suwig,* etc., qui aboutissent au ou. *Cheikh* sans passer par l'ou. *Feiran,* ou de redescendre vers la mer par l'ou. *Tayibeh.* Au débouché de cette dernière vallée la plage s'étend largement au point nommé *Râs Abou Zenimeh,* du nom d'un Santon qui y est enseveli. Tout cet ensemble de circonstances a été parfaitement reconnu par Sylvie.

Le désert de Sin et les stations suivantes. — Nous nous trouvons ici en présence de la plus grave difficulté pour cette partie de l'itinéraire. Trois routes principales sont possibles. L'une continuerait à suivre la

mer, déboucherait dans le grand désert d'*el-Qâa* au pied du massif granitique et remonterait au Sinaï soit par l'ou. Feiran, soit par l'ou. *Hebran*, soit, tout à fait au sud, par l'ou. *Islih*. La seconde pénétrant dans la montagne par l'ou. *Baba*, franchit un col escarpé, gagne les mines égyptiennes de l'ou. *Maghâra* et retombe dans l'ou. Feiran; c'est celle que nous avons suivie et sur laquelle on trouvera des renseignements plus détaillés soit dans les guides, soit dans la *R. B.* (1896, p. 625 ss.). Un troisième itinéraire entrant aussi dans la montagne par l'ou. Baba tourne au nord, arrive au désert de *Debbet er-Ramlé* et à partir de là gagne l'ou. *Khamileh*, etc. jusqu'à l'ou. *Cheikh;* c'est en partie l'itinéraire de notre retour (*R. B.*, 1897, p. 605 ss.).

L'itinéraire à adopter doit être naturellement celui qui répond le mieux aux stations énumérées : le désert de Sin entre Elim et le Sinaï (Ex., **16** 1), Dophka, Aloueh, Raphidim.

D'après le premier itinéraire, le désert de Sin est le désert d'el-Qââ. Son nom de Sin s'expliquerait bien à cause de son voisinage avec le Sinaï; mais on ne peut vraiment pas dire que ce désert est situé entre Elim et le Sinaï : d'une part il est très éloigné d'Elim qu'on ne peut faire descendre au sud plus bas que la station au bord de la mer, d'autre part il se prolonge au sud jusqu'à l'extrémité de la péninsule.

Cette considération suffit à éliminer cet itinéraire dès son point de départ : nous n'avons pas à étudier ses raccords possibles avec le second. D'ailleurs on eût été très malavisé de quitter les vallées relativement fertiles de la montagne pour s'engager dans cette immense plaine aride; aucun nom moderne ne rappelle d'une façon plausible ni Dophka, ni Aloueh, ni Raphidim; aucune tradition ancienne n'a eu en vue ce chemin.

Le deuxième itinéraire a aujourd'hui la faveur générale, et nous même avons indiqué nos préférences dans ce sens. C'est celui de la tradition chrétienne qui place Raphidim avant l'oasis de Feiran. Sylvie en est le premier écho. Elle avait compris que dans ce cas le désert de Sin où est tombée la manne devait être la plaine de Markâh (*R. B.* 1896, p. 626). Les Hébreux auraient franchi ensuite l'ou. Mokatteb, garni de lettres hébraïques (Pierre diacre, éd. Gam, p. 140). Les modernes, Palmer, Ebers, après Robinson, ont appuyé cette tradition de divers arguments. Ebers a insisté sur le rapprochement entre Dophka et le pays des mines de cuivre et de turquoises nommé en égyptien le pays de *Mafak*. Palmer a relevé une tradition qui nomme *Hesy el Kattatin*, la source cachée de l'écrivain, une grande pierre couverte d'inscriptions nabatéennes à une heure environ avant l'entrée de l'oasis de Feiran.

Il faut reconnaître que ces raisons sont loin d'être démonstratives. La tradition a-t-elle relevé des noms anciens? Tout dépend de là, et cependant on ne saurait l'affirmer. Feiran se nommait Pharan au temps de Sylvie, est-il assuré que l'entrée de l'oasis se soit nommée Raphidim? N'a-t-on pas cherché les traces des Israélites à l'ou. Mokatteb précisément à cause des inscriptions nabatéennes dont le vrai caractère ne pouvait être connu au quatrième siècle des pèlerins occidentaux ni même des gens de langue grecque?

La légende arabe recueillie par Palmer peut être une application de la tradition chrétienne à un rocher couvert d'écriture; on voit aussi près du couvent de Sainte-Catherine un roc d'où Moïse aurait fait jaillir de l'eau.

Le tradition ne paraissant pas très appuyée, étant d'ailleurs relativement récente, les objections ne laissent pas de frapper l'esprit. La plaine d'el Markah n'est que le prolongement de la plage : comment peut-on la situer « entre Elim et le Sinaï »? P qui nous donne ce renseignement va par grandes étapes : il eût été beaucoup plus simple de mentionner le bord de la mer. Ce petit désert insignifiant n'a aucun rapport spécial avec le Sinaï, fût-il au Serbal. — De plus, il serait très étonnant qu'on ne fît aucune mention de l'ou. Feiran, si on l'avait traversé; c'est la perle de la Péninsule. Pour ceux qui font du Serbal le vrai Sinaï cela ne s'explique pas non plus, car comment nommer l'oasis « désert du Sinaï »? D'après une tradition Israël aurait été attaqué à Raphidim par les Amalécites sur ses derrières (Dt., 25 17): ce n'est nullement la situation à l'ou. Feiran; les ennemis devaient plutôt défendre l'entrée de l'oasis. On se demande aussi pourquoi Moïse aurait préféré les passages étroits qui le menaient à la garnison égyptienne de Maghâra, à supposer toutefois que les mines, exploitées sous Ramsès II, l'aient été encore sous Menephtah. Enfin la confusion qui a placé Massa, d'ailleurs à l'Horeb, entre deux mentions de Raphidim, est plus étrange si Raphidim est à une pareille distance du Sinaï. L'onomastique moderne ne présente aucun appui, ni pour Dophka, ni pour Alouch, ni pour Raphidim. Nous serions donc tentés de préférer le troisième itinéraire indiqué, suivi entre autres par Knobel, comme plus vraisemblable; il ne peut être question ici d'une certitude absolue.

Dans cette hypothèse le désert de Sin est le Debbet er-Ramleh, grande plaine de sable qui s'étend au pied du Dj. et-Tih. C'est assurément une quantité géographique très imposante. Il s'étend du nord-ouest au sud-est, et on peut dire qu'il est justement au milieu entre l'ou. Gharandel et le massif granitique du Dj. Mousa. Il ne touche ni l'un ni l'autre, mais il est entre deux. En y arrivant par l'ou. Souwig, les

Hébreux passaient sous d'autres mines égyptiennes, celles de *Sarabout el Khâdim;* mais celles-là étaient faciles à éviter, ou plutôt il faut beaucoup de soin pour les trouver au sommet du plateau à deux heures et demie de la route des caravanes. On aurait autant de raison cependant de chercher là Dophka si on en fait le pays de Mafak, mais nous ne pouvons signaler ce rapprochement que comme une équivalence avec l'autre itinéraire. Seetzen (d'après Dill. Ryssel dans *Zach's monatl. Corresp.*, v. Jan. 1813, p. 71) avait trouvé un endroit nommé *Tabbaccha*, près de l'ou. *Qeneh,* non pas celui qui débouche près de Maghâra, mais un autre près de l'ou. *Lebweh,* que nous avons constaté et qui manque dans la carte du Survey. Nous n'avons pas retrouvé le nom de Tabbaccha, qui serait d'ailleurs sans valeur : les LXX lisent Ῥαφακα.

Alouch dans cet itinéraire serait l'ou. *el-Ech* près du grand ou. Cheikh. Nous avions nous-même objecté le son *Ech* et non *Och,* comme le proposait Knobel (عُش). Mais le son *ou* est loin d'être certain en hébreu. Les mss. des LXX qui dépendent en partie du T M. ont, il est vrai, Αἶλους (A F), mais B a Αἶλειμ, soutenu par anc. lat., et le copte lit *alis,* comme le Samaritain : אליש. La similitude est donc assez grande. On objecte que *el* est l'article arabe dans le nom moderne, mais ce cas ne serait pas isolé : *el-ʿAzariyé* est l'ancien Lazarium; *el-ʿAl* représente Elealeh, etc. La présence du *aïn* arabe n'est pas un obstacle à l'identification; on prononce aujourd'hui *ʿAsqalân* pour אשקלון.

Raphidim a été mis un peu partout par les partisans du troisième itinéraire, ou itinéraire du nord. Nous nous contenterons de signaler l'ou. *Erfayid,* qui ne figure que dans la grande carte du Survey. C'est aujourd'hui le nom d'une petite vallée qui débouche dans l'ou. *Emleisah,* affluent lui-même du grand ou. *Slâf.* L'ou. Emleisah est une petite vallée parallèle au *nagb el-Hawâ,* située par conséquent à proximité du Dj. Mousa. Il semble que le mot Erfayid peut être considéré comme un équivalent arabe suffisant de Raphidim : c'est beaucoup. La proximité du Dj. Mousa est aussi un avantage à cause de la confusion qui a placé Massa en même temps à l'Horeb et à Raphidim. La dernière station a pu être très courte. Au contraire dans le deuxième itinéraire il y a une difficulté sérieuse à ne mettre qu'une étape de Raphidim au désert du Sinaï, d'autant que dans cette partie de l'itinéraire les stations sont multipliées et qu'entre la station au bord de la mer et l'oasis de Feiran on a beaucoup trop de trois stations.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

MÉLANGES

I

NOTES SUR QUELQUES MOTS HÉBREUX

1° נָסַךְ. — Gesenius dans son *Thesaurus linguæ Hebrææ,* après avoir reconnu à ce verbe le sens de *répandre, verser,* et aussi par dérivation celui de *couler une statue,* lui attribue un troisième sens, celui de *oindre* (un roi), de le sacrer. Ps. II, 6. J. Fürst dans son dictionnaire et dans sa concordance admet la même signification de *oindre, sacrer.* De nombreux dictionnaires plus récents et la plupart des traductions suivent leur exemple, à tort, il nous semble. Cette signification ne nous paraît pas justifiée.

Le premier sens du mot נָסַךְ est sans conteste « verser, répandre ». Le complément direct est un nom de liquide, comme l'eau, le vin, etc., II Sam., XXIII, 16; Num., XXVIII, 7; ou, comme ce verbe reçoit habituellement l'acception religieuse de *libare,* il a pour complément le nom même de libation נֶסֶךְ, libationem (libare), ou s'emploie absolument dans ce sens, Gen., XXXV, 14; Exod., XXV, 29; XXXVII, 16; XXX, 9; II Reg., XVI, 13; I Par., XI, 18; Ps. XVI, 4; Jér., VII, 18; XIX, 13; XXXII, 29; XLIV, 17, 18, 19, 25; Ezech., XX, 28. D'après ce sens premier il est facile de comprendre qu'on puisse par métaphore, à la place d'un liquide, mettre une vertu surnaturelle, répandue sur quelqu'un. Ainsi Isaïe, XXIX, 10, dira : *Jahveh a répandu* נָסַךְ *sur vous* עֲלֵיכֶם *un esprit d'assoupissement.*

Mais, remarquons-le bien, le régime direct du verbe נָסַךְ est toujours la chose versée, répandue, un liquide, un esprit; et le régime indirect, stèle, autel, personne, ce sur quoi l'on verse la libation ou l'esprit, est uni au verbe par la préposition עַל, sur. D'après cela il serait naturel, bien que de fait cela ne se rencontre pas (on le voit avec יָצַק, I Sam., X, 1), d'avoir le terme huile, ou onction, comme complément direct du verbe נָסַךְ, et de trouver une phrase ainsi construite : *verser de l'huile sur la tête de quelqu'un.* Sans doute c'est l'équivalent

de *oindre quelqu'un*. Mais avec נָסַךְ le régime direct étant toujours un nom de chose, on ne pourrait dire נָסַךְ מֶלֶךְ, — ce qui serait mot à mot *verser un roi*, — mais seulement נָסַךְ שֶׁמֶן עַל מֶלֶךְ, verser de l'huile sur le roi. Au passif par conséquent, נִסַּךְ *être versé*, se dirait du liquide et non de la personne. Donc נסך ne saurait en aucune manière être l'équivalent de *oindre;* les Septante ne lui donnent jamais ce sens. Il y a un autre terme pour cela en hébreu, c'est מָשַׁח. — Il est vrai qu'il existe un verbe סִיךְ avec la signification de *ungere,* qui s'emploie pour les onctions ordinaires, tandis que מָשַׁח se dit des onctions sacrées. Mais il s'agit ici, non de parenté étymologique, mais d'une question d'usage; et sous ce rapport נָסַךְ n'est pas du tout l'équivalent de סִיךְ. — On ne peut donc traduire le ℣ 6 du Psaume II : « C'est moi qui ai *oint* mon roi sur Sion, ma montagne sainte »; ni le ℣ 23 du chap. VIII des Proverbes : « J'ai été ointe depuis l'éternité ». Quel sens donner à ce mot dans ces deux passages? Le verbe נָסַךְ, comme il a été dit plus haut, a une signification dérivée de la première, reconnue de tous. Si la chose versée est un métal fondu, qui se solidifie et devient une statue, on peut dire *répandre, couler un métal*, et par conséquent *couler une statue,* Is., XL, 19; XLIV, 10. De là l'idée naturellement déduite de former une statue, l'établir, la constituer. *C'est un ouvrier qui coule l'idole,* Is., XL, 19, c'est-à-dire ici d'après le contexte, qui la forme, l'établit, la met sur pied. C'est ce sens dérivé qu'il faut donner dans les deux textes en question : *C'est moi qui ai constitué mon roi, sur Sion.* Ps. II, 6; et *j'ai été formée* (*constituée*) *dès l'éternité,* est-il dit de la Sagesse, Prov., VIII, 23. Ainsi les Septante l'ont entendu : κατεστάθην, Ps. II, 6; ἐθεμελίωσεν, Prov., VIII, 23. Le Syriaque a le même sens : ܐܬܬܩܢܝܬ, Ps. II, 6, et ܐܬܬܬܩܢ, Prov., VIII, 23, établir, constituer.

Tout nous invite donc à écarter le sens de *oindre* comme sans fondement et à retenir celui d'établir, constituer, introniser. Le substantif נָסִיךְ signifierait donc non pas *unctus,* mais *constitutus :* et c'est bien le sens dans Jos., XIII, 21; Ps. LXXXIII, 12; Ez. XXXII, 30 et Mich., V, 4, et dans les Septante.

2. Le même Psaume II contient un autre mot dont la traduction habituelle ne nous semble pas très heureuse : c'est le verbe גִּילוּ du verset 11. On rend ordinairement ce verset, qui forme un distique en parallélisme synonymique, de la façon suivante :

Servez Jahveh avec crainte
Et réjouissez-vous avec tremblement.

Comme ces deux sentiments de joie et de tremblement craintif ne

s'associent guère, plusieurs préfèrent avec Gesenius traduire par : *trepidate cum pavore.*

Mais le parallélisme de l'une ou l'autre façon n'est guère conservé. Pourquoi ne pas laisser au verbe גִּיל en cette circonstance sa signification première? Ce sens primitif est celui de *aller en cercle*, se mettre en cercle, en rond, de là la dérivation facile à comprendre de danser, et celle de sauter de joie, de tressaillir. En conservant le sens primitif, le parallélisme se trouve admirablement gardé.

Servez Iahveh avec crainte,
Faites le cercle (rangez-vous autour) avec tremblement.

Il s'agit ici de princes, de rois qui doivent rendre leurs hommages à Iahveh et à celui qu'il a établi roi. Or les vassaux et les serviteurs des rois orientaux se tenaient debout autour du trône : par là ils témoignaient leur dépendance, leur vassalité, עבד, vis-à-vis du monarque suzerain.

3e חֲמוֹר — Tout le monde reconnaît à ce mot la signification d'« âne », et c'est ainsi qu'on traduit justement dans l'épisode de la vie de Samson, Jud., xv, 16, בְּלֶחִי הַחֲמוֹר, « avec une mâchoire d'âne ». Mais si vous demandez aux dictionnaires la signification des deux mots suivants חֲמוֹר חֲמֹרָתַיִם, ils vous donneront, les uns, celle de « une troupe, deux troupes », d'autres, plus nombreux, à la suite de Gesenius, celle de : « un monceau, deux monceaux ».

C'est uniquement pour la circonstance qu'on donne au mot חֲמוֹר la signification de « monceau », en le rapprochant de חֹמֶר, « quæ forma rarior, ajoute Gesenius dans son *Thesaurus,* propter paronomasiam arcessita est ». Et il traduit : *maxillâ asini* (cecidi) *acervum,* immo *duos acervos.*

Cette assimilation de חֲמוֹר à חֹמֶר nous paraît injustifiable. Le mot חֲמוֹר d'abord n'est pas ponctué de la même façon, et on ne voit pas pourquoi on les rend équivalents. De plus חֹמֶר signifie une mesure de deux hectolitres environ ou le bouillonnement des eaux, de la racine חָמַר *æstuavit, ferbuit.* On n'y trouve pas le sens de *acervus.* Et quand on admettrait la signification de « monceau », on n'arriverait pas à expliquer חֲמֹרָתַיִם qui suit, et qui suppose plutôt un féminin חֲמֹרָה. Et encore ce n'est pas un pluriel, mais un duel. Or, on sait qu'en hébreu on n'emploie le duel que pour les choses qui vont naturellement par deux comme les yeux, les oreilles, les jambes. Rendre « deux monceaux » par un duel n'est pas régulier; on eût mis le nombre deux avec un

pluriel. Ajoutez à cela que le distique du verset 16 est singulièrement bâti.

Avec une mâchoire d'âne, un monceau, deux monceaux;
Avec une mâchoire d'âne, j'ai frappé mille hommes.

Sans doute, en vertu des lois du parallélisme on peut sous-entendre dans un vers un verbe ou un nom exprimé dans le vers parallèle. Mais il faut avouer que dans le cas présent le verbe sous-entendu ne s'accorde guère avec le régime qu'on lui donne : « *J'ai frappé* ou *battu* un monceau, deux monceaux ». On frappe des troupes ennemies et de leurs cadavres on fait des monceaux, très bien; mais on ne *frappe* pas des monceaux.

Pourquoi ne pas conserver aux mots חמר חמרתים leur signification naturelle, indiquée par le mot précédent חֲמוֹר, « âne ». Sans doute, pour cela il ne faut pas conserver la ponctuation massorétique de חֲמֹרָתָיִם, mais guidé par les Septante, on peut facilement voir ici un verbe : חָמַרְתִּי avec le suffixe ם, « eux », désignant les ennemis que Samson vient de défaire.

Voici la traduction des Septante :

Ἐν σιαγόνι ὄνου ἐξαλείφων ἐξήλειψα αὐτούς,
ὅτι ἐν τῇ σιαγόνι τοῦ ὄνου ἐπάταξα χιλίους ἄνδρας.

Le parallélisme est assez bien conservé et le sens général bien rendu. Il est à remarquer que pour eux חמור devait être un verbe à l'infinitif absolu et חמרתים un verbe au parfait, 1re pers., avec le suffixe ם, rendu par αὐτούς.

Mais soit qu'ils n'aient pas saisi complètement le jeu de mots, soit qu'ils n'aient pas trouvé en grec d'expression équivalente pour le rendre, ils n'ont pas donné une traduction précise de חֲמוֹר חָמַרְתִּים. Le verbe, à l'infinitif absolu et au parfait, est tout simplement formé du substantif précédent, חֲמוֹר « âne », soit que ce verbe existât déjà dans le langage populaire, soit qu'il ait été formé tout naturellement pour la circonstance présente. Toutes les langues ont de ces expressions populaires, verbes forgés avec un substantif déjà reçu, pour rendre plus énergiquement une idée.

En traduisant mot à mot on aurait :

Cum maxillâ asini asinando (asinare) asinavi eos,
Cum maxillâ asini percussi mille viros.

Nous n'avons pas en français cette locution triviale : « Je les ai bien *asinés*, je leur en ai donné de l'âne ». Mais nous en avons une équivalente :

Avec une mâchoire de rosse, je les ai bien rossés!

Dans la situation où se trouve Samson, l'expression vient d'elle-même. Avec une mâchoire d'âne qui s'était trouvé sous sa main, il a mis en fuite ses ennemis qui l'entouraient. Rejetant l'arme singulière qui lui a servi dans le combat, il s'écrie :

Avec une mâchoire d'âne je les ai bien *asinés* (rossés),
Avec une mâchoire d'âne j'ai frappé mille hommes.

En passant, remarquons la singulière traduction de la Vulgate : *In maxilla asini, in mandibula pulli asinarum, delevi eos et percussi mille viros.* Les différentes parties ou membres des vers sont transposés de façon à briser le parallélisme. De plus, le traducteur ne s'est pas aperçu sans doute du sens bizarre qu'il présentait : *pullus asinarum.* On dit un petit d'ânesse, mais non d'ânesses au pluriel. חֲמֹרָתַיִם étant évidemment regardé par lui comme un duel, son expression signifie un petit de deux ânesses : conséquence absurde, à laquelle il n'a sans doute pas fait attention, mais qui montre son embarras. Il eût mieux fait dans le cas présent de suivre le sens général donné par les Septante.

Quant au vrai sens de ce jeu de mots, il nous semble qu'il ne saurait y avoir de doute et qu'il faut rejeter comme sans fondement et d'ailleurs peu conforme au parallélisme et donnant un jeu de mots bien plat, le sens de *monceau* donné par les Dictionnaires.

Paris.

E. Levesque.

II

ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE

Les inscriptions grecques dont nous allons proposer une lecture ont été recueillies au Liban par le R. P. Antonin Jaussen dans un récent voyage. L'une d'elles était déjà publiée (1) ; mais, grâce à un bon estampage, nous avons pu déchiffrer les premières lignes restées inexpliquées jusqu'ici.

Commençons par celle-là :

(1) V. *Pal. Expl. Fund*, 1896, page 224.

ΜΗΤΡΟΦΑΝΗΣ
ΦΙΛΙΠ ΠΟΥΟΠΡΩΤΟΣ
ΑΡΧΙΕΡΕΩΝΜΕΤΑΔΙΟ
ΝΥΣΙΟΥΑΔΕΛΦΟΥΚΑΙ
ΑΝΝΙΟΥΣΥΝΤΡΟΦΟΥ
ΚΑΙΣΕΛΑΜΑΝΟΥΣΤΟΥ
ΑΡΧΙΜΑΓΕΙΡΟΥ

Dimensions de l'inscription 33×5. Hauteur des lettres $0^m,03$.

.....Μητροφάνης Φιλίππου, ὁ πρῶτος ἀρχιερέων, μετὰ Διονυσίου ἀδελφοῦ, καὶ Ἀννίου συντρόφου, καὶ Σελαμάνους τοῦ αρχιμαγείρου.

Le premier mot, seul, échappe à toute lecture.

Les noms sont grecs, sauf le dernier qui est sémitique.

La mention du chef cuisinier dans cette inscription ne manque pas de sel.

La pierre est encastrée dans le mur sud de la grande mosquée de Damas, à 30 mètres du minaret. Elle a $1^m,50$ de long sur 0,65 de large.

Une seconde inscription provient également de la grande mosquée de Damas. Elle est encastrée à l'extérieur du mur est vers le Nord. Pour la voir, le P. Jaussen a été conduit sur la terrasse de la maison de Khazi-Effendi par M. le Dr Popolani.

Elle est incomplète de la fin des lignes, et de plus les lignes 4 et 5 sont en partie couvertes par une bande de fer, ce qui rend la lecture très incertaine. Les parties visibles ont été estampées.

LZ ΤΕΠΙΔΙΟΔΟΤΟΥΤ...
ΔΙΟΓΕΝΟΥΣΤΟΥΔΙΟΓΕΝ...
ΤΟΥΕΝΝΙΩΝΟΣΙΕΡΟΤΑΜ...
ΟΠΥΡΓΟΣΑΠΟΤΟΥΤΡ.....
ΜΑΡΑΙΟΥΑΙΟΟΥ.....
ΚΑΙΣΥΝΤΩΕΝΙΔ.....
ΚΑΙΣΠΑΛ.....

Hauteur des lettres $0^m,055$.

L. ζ..τ. Ἐπὶ Διοδότου τ[οῦ] Διογένους, τοῦ Διογέν[ους], τοῦ Ἐννίωνος, ἱεροταμ[ίου]. ὁ πύργος ἀπὸ τοῦ τρ..... καὶ σὺν τῷ ἑνὶ δ..... καὶ σπαλ[ίωνι].

La date est incomplète du second chiffre marquant les dizaines, T marque 300; ζ, 7.

L'inscription mentionne la construction d'une tour avec ses accessoires.

Un fragment placé près de là, appartenant sûrement à une autre inscription, donne les trois lignes suivantes :

...ΑΛΞΕΩΝ
ΕΠΑΝΩΚΥΜΑΤΙ
ΕΞΕΔΡΑϹ

Il semble qu'il s'agit ici de la cymaise supérieure d'une Exedra?...

L'inscription suivante se trouve chez M. le consul d'Espagne à Damas. Elle a été apportée du Hauran.

ΕΠΙΤΟΥΑΓΙΩΤΑΤΟΥ
ΙΩΑΝΝΟΥΕΠΙϹΚ^
ΝΗΩΝΤΟΥΙΕΡΟΠΟΛϹ
ΟΕΜΒΟΛΟϹΕΠΛΑΚΩΘΗ
ΑΙΜΔΕϹΙΩΤΟΥ ΩΟΕ
ΕΤΟΥϹΙΝΔϹ ΙΒ

Ἐπὶ τοῦ ἁγιωτάτου Ἰωάννου ἐπισκ(όπου) Νηώντου Ἱεραπόλ(εως) ὁ ἔμβολος ἐπλακώθη, αι μ(ηνὶ) Δαισίῳ τοῦ ωοε ἔτους, ἰνδ(ικτιῶνος) ιβ.

Ce texte mentionne le pavage d'un marché, sous Jean Néontos, évêque de Hiérapolis.

Il s'agit ici de Hiérapolis de Syrie, ville de la province Euphratéenne.

La date de 875 se rapporte sans doute à une ère locale.

LA DÉDICACE DES PROPYLÉES DE GÉRASA.

Dans un article de la *Revue Archéologique* (1) intitulé *Syriaca*, M. Paul Perdrizet a entrepris la révision du texte d'un certain nombre d'inscriptions grecques de Syrie, publiées par divers recueils.

En parlant de l'inscription des propylées de Gérasa, que nous avons donnée dans la *Revue biblique* (2), l'auteur fait remarquer que ce texte, déjà publié, avait depuis longtemps « toute une littérature ». Les savants qui travaillent en Europe, dans les centres intellectuels, où ils ont à leur disposition tous les grands recueils édités jusqu'à ce jour,

(1) *Rev. arch.* Juillet-Août 1899, p. 34.
(2) *R. B.* Juillet 1895, p. 374.

ne se rendent pas compte que travaillant dans un pays dont la barbarie est voisine de l'état sauvage, dans une ville où il n'y a ni un libraire, ni une bibliothèque fournie de ce genre de publications, il nous est impossible de connaître la *littérature* de chacune des inscriptions que nous relevons.

Au fond, l'important c'est de les bien copier, et de les estamper quand nous le pouvons.

Dans le cas présent, nous sommes à même de fournir à M. Perdrizet un supplément d'information, qui contredit légèrement ses conclusions.

Après avoir assemblé les estampages des six fragments retrouvés, nous avons complété le texte en noir sur fond blanc, les parties estampées demeurant en blanc sur fond noir, et nous avons figuré au milieu le disque mouluré, tel qu'il existe encore.

Le résultat de ce petit travail de patience aboutit très nettement à la figure triangulaire d'un tympan de fronton, et non à celle d'une plate-bande. (Cf. la reproduction ci-contre.)

La lecture du texte demeure forcément telle que nous l'avons proposée. Il y a un point après ἡ πόλις, et une seconde phrase commence à Τὸ προπύλαιον. Les deux fragments à droite du disque sont complets, et rien ne justifie l'addition d'un N entre les deux mots στοὰ et ἀφιερώθη. L'estampage est formel sur ce point, et rien n'est têtu comme un estampage.

On peut mettre le verbe au singulier ou au pluriel, mais la phrase exige la forme passive.

Il faut également suppléer le mot ἀναδεδειγμένου en entier, pour la bonne ordonnance et la symétrie de l'inscription, comme on peut s'en rendre compte par la photographie.

DÉDICACE DES PROPYLÉES DE GÉRASA (Photographies des estampages).

Que conclure de là? Qu'un bon estampage vaut mieux, pour la restitution d'un texte, que la connaissance de toute la « littérature » des *Corpus*. Je n'ose pourtant me flatter d'avoir mis fin à la littérature de ce texte.

Plus loin, à propos de l'épitaphe bilingue d'un officier Thrace, M. Perdrizet se trouvant en présence de deux noms inconnus dans les répertoires des *Corpus*, insinue que peut-être nous avons mal lu. Ici encore nous avons estampé, et si le texte latin laisse quelque incertitude, le texte grec, bien conservé, ne laisse aucun doute.

J. Germer Durand,
Des Augustins de l'Assomption.

III

NOTE

SUR UNE INSCRIPTION DE BAʿALBEK ET SUR DES TUILES DE LA LÉGION Xᴬ FRETENSIS (1)

M. A. C. Hornstein, directeur de la *Christ Church School* à Jérusalem, veut bien nous communiquer, par l'intermédiaire du R. P. Vincent, la photographie d'une stèle funéraire avec bas-relief et inscription latine découverte par lui à Baʿalbek l'automne dernier.

« D'après les indications de M. Hornstein, écrit le P. Vincent, la pierre venait d'être exhumée, au moment de son passage, des débris d'un tombeau à un quart d'heure au sud-sud-est de l'acropole, dans les anciennes carrières où se voit encore le monolithe énorme dit *hajar el-Hablah*. La stèle en calcaire dur mesure environ 1 mètre en hauteur sur $0^{m},75$ en largeur; l'épaisseur n'a pas été notée. Les conditions dans lesquelles a dû être prise la photographie, d'ailleurs excellente, dont on a la reproduction sous les yeux, n'ont pas permis d'éviter une déformation fâcheuse de l'inscription. »

Il est possible néanmoins, sauf un ou deux points de détail, de rétablir le texte d'une manière certaine, ainsi qu'il suit :

(1) Ces deux découvertes ont eté annoncées à la Société nationale des Antiquaires de France, dans la séance du 13 décembre 1899, par le P. Séjourné, associé correspondant national de la Société.

D M .
AVREL· VICT.. DVC· PROT
VIXIT ANNIS· XXXX· VIVITE
FELICES ET NOSTRIS PROFVNDI
TE MANS ET MEMORES ESTIS VOS
NOBISCVM ESSE FVTVROS AVREL
BAIA DVC PROT FRATRI PIEN
TISSIMO MEMORIAM INSTITV
IT

D(is) M(anibus) [S(acrum)]. / Aurel(ius) Vict... duc(enarius) prot(ector) / vixit annis XXXX. Vivite / felices et nostris profundi / te man(i)s et memores estis vos / nobiscum esse futuros. Aurel(ius) / Ba(l)a duc(enarius) prot(ector) fratri pien / tissimo memoriam institu / it.

Les quatre premières lignes sont en caractères plus grands. *Manis* à la 5e ligne est écrit MANS, mais l'N et l'I peuvent être liés et ne former qu'un seul caractère. La pierre paraît, d'après la reproduction, porter à l'avant-dernière ligne BAIA : peut-être faut-il lire *Bala,* surnom assez rare, mais connu (1). Il semble aussi que le surnom du défunt lui-même doive être Victor, quoiqu'on croie voir sur la photographie, après le T, le trait oblique d'un A.

La partie supérieure de la stèle porte un bas-relief occupant un champ rectangulaire. Il représente deux hommes debout, en costume militaire, de part et d'autre d'un monument funéraire formé d'un massif cubique que surmonte une partie moins large arrondie. De la main droite l'un et l'autre versent sur le tombeau le contenu d'une patère. Le caractère sommaire du travail ne laisse pas distinguer le détail du costume, mais on reconnaît nettement qu'il se compose de la tunique courte serrée à la taille et du manteau noué sur l'épaule qui constituaient l'équipement militaire. La seule tombe de *protector* où ait été, je crois, signalée une représentation est celle d'un certain Claudius Herculanus, *protector* de l'empereur Aurélien à Nicomédie : découverte dans les fondations de l'église d'Haghios Pandeleimon et communiquée par M. Perrot, au début de sa mission en Asie Mineure, à M. Henzen, secrétaire de l'Institut archéologique de Rome (2), l'inscription, qui se rapproche beaucoup de la teneur de la nôtre et où se trouve précisément la formule *memoriam,* sinon *instituit, posuit,* est ainsi conçue : *Di Manes / Claudi Herculani / protectoris / Aureliani Au-*

(1) De Vit, *Onomasticon*, s. v.
(2) *Bullettino d. Instituto*, 1861, p. 122.

Planche I.

STÈLE FUNÉRAIRE DE BAÂLBEK.

TUILES DE LA *LEGIO Xa FRETENSIS*.

gus/ti, vixit annos / quadraginta, / posuit memo / riam Claudius / Dio-n(y)sius / protector Aug / usti frater / ipsius (1). Au-dessus, un bas-relief assez grossier représente un romain à cheval, les épaules couvertes d'un manteau, tenant une lance.

L'inscription de Baalbek se compose en réalité de deux parties, l'épitaphe proprement dite, comprenant les noms et qualités du défunt et de celui qui a élevé le monument, et trois lignes accessoires.

Il est facile de reconnaître dans celles-ci deux vers, dont le premier, il est vrai, offre une syllabe de trop :

Vivite felices et nostris profundite manis,
Et memores estis vos nobiscum esse futuros.

Notons encore l'emploi du présent de l'indicatif *estis* au lieu de l'impératif et le datif pluriel *manis* au lieu de *manibus*. De telles incorrections n'ont rien qui doive surprendre. Les exemples de désinences en *is* attribuées aux datifs et ablatifs de substantifs de la troisième déclinaison sont fréquents. Le lexique de Forcellini, réédité par le P. de Vit, signale d'ailleurs, au mot *manes*, un curieux passage d'un grammairien ainsi conçu : *Numero singulari nemo dicit hic manis, aut hic manes, aut hic mania, aut nescio quid tale; quemadmodum habemus facere genetivum pluralem? Horum maniorum, an horum manium* (2)? Le besoin du vers aidant, notre lapicide n'était donc pas tenu de se montrer plus rigoureux. *Vivite felices*, emprunté à Virgile,

Vivite felices, quibus est fortuna peracta
Jam sua (3),

donne un début de vers d'un emploi fréquent et que reproduisent maintes épitaphes métriques. L'idée qui s'y ajoute le plus souvent est celle du sort favorisé des survivants et aussi de l'inévitable terme qui les attend :

Vivite felices quibus est data longior ora (4).
Vivite felices moneo : mors omnibus instat (5).
Vivite felices animæ : mors omnibus instat (6).

Ici c'est l'idée voisine du souvenir que les survivants doivent au

(1) Perrot, Guillaume et Delbet, *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie*, t. I, p. 6, n° 2; *Corpus inscr. lat.*, t. III, pars I, n° 327.

(2) Forcellini-De Vit, *Lexicon*, s. v. *manes*.

(3) *Enéide*, l. III, v. 493.

(4) *Corp. inscr. lat.*, t. III, pars I, n° 4483; t. VI, pars IV, n° 30607. Voy. encore *ibid.*, t. VI, pars II, n° 14281.

(5) *Ibid.*, t. V, pars I, n° 3403. D'autres inscriptions offrent les variantes *victuri* (*ibid.*, t. II, n° 391) ou *mortales* (*Ephemeris epigraphica*, t. V, p. 467, n° 993).

(6) *Ibid.*, t. VI, pars IV, n° 30124.

défunt qui est rappelée : le bas-relief lui-même, où nous avons vu deux personnages en train de verser une libation sur la tombe, y invitait. *Nostris profundite manis* formait d'ailleurs une bonne fin de vers. Nombreux sont les textes où une rente est constituée à charge de *profusiones* à faire à des jours anniversaires (1). Le mot était donc le mot propre. Au substantif le verbe est parfois substitué : une inscription de Bergame mentionne une somme laissée par le défunt, *dedit* (*denarios*) *XX et profundi de usuris* (*denarios*) III (2); une autre de Côme porte l'obligation *item* (*coronæ*) *micatæ profundantur* (3). Le seul tort du lapicide a été d'ajouter sur notre stèle la conjonction *et* qui rend le vers fautif.

Le souci de lier les deux membres de phrase a amené une faute analogue dans cette variante

Vivite felices nostrisque profundite manis
Et memores ut sitis nobiscum vos esse futuros

dont le second vers est d'ailleurs, lui aussi, doublement fautif, variante qui a été relevée tout récemment sur une tombe de l'ancienne Viminacium dans la Mésie supérieure. Il s'agit du tombeau élevé par un certain Aurelius Marinus, centurion, à sa femme Aquilina. L'inscription est encore inédite et ce n'est que d'après une communication de M. von Domaszewski que M. F. Bücheler a pu faire figurer la partie métrique dans ses *Carmina epigraphica* (4). Il n'était pas de trop de toute la perspicacité de l'éditeur pour la retrouver; la copie donnait en effet pour le premier vers *feices nostris ove p. nmiis* ou *numiis :* l'inscription de Baalbek garantit maintenant l'exactitude de la restitution sur ce point. M. Bücheler remarque aussi qu'au second vers il faudrait soit *noscum,* contraction populaire pour *nobiscum*, soit *vos nobiscum* permettant l'élision. La leçon *ut sitis*, où la pierre donne *ū,* n'est peut-être point aussi certaine, et là encore le rapprochement du nouveau texte que nous publions pourra ne pas être inutile. Il semble au contraire que M. Bücheler ait tort en écrivant qu'après *vivite felices* le sens appellerait quelque chose comme *profundite manibus lacrimas;* les exemples rapportés plus haut indiquent assez que *profundere* se suffisait à lui-même et qu'il s'agit non de larmes mais de libations.

(1) Voy. surtout au t. V du *Corp. inscr. lat.*, pars I, nos 4410, 4448, 4488, 4489, 4490, et pars II, no 5907.

(2) *Ibid.*, t. V, pars II, no 5134.

(3) *Ibid.*, t. V, pars II, no 5272. M. Mommsenn avoue qu'il ne sait au juste ce qu'il faut entendre par les *coronæ micatæ.*

(4) F. Bücheler et A. Riese, *Anthologia latina sive poesis latinæ supplementum*, pars

Les mêmes idées, sinon exactement les mêmes mots, sont encore exprimées, M. Bücheler l'a justement indiqué (1), dans une inscription de l'ancienne Tomi insérée au supplément du tome III du *Corpus* (2). M. von Domaszewski y lisait : *Ip[si] vivite parentes et n(o)stris pr[ov]id-[ete fil]is. Estote memores iterum [El]ysiis co[ven]turi. Ave vale viator.* Il rétablit maintenant avec raison *et nostris pr[ofun]d[ite Man]is. Estote memores iterum [El]ysiis co[fu]turi.* La pensée d'une réunion dans un autre monde par delà la tombe s'y trouve, on le voit, dans des termes qui excluent, et dont le rapprochement est de nature à faire écarter également dans l'inscription de Baalbeck, toute inspiration chrétienne.

Il résulte d'ailleurs de cette répétition d'une même formule sur trois tombes, l'une de la Mésie Supérieure, l'autre de la Mésie Inférieure et la troisième de la Syrie, une nouvelle preuve de l'usage que faisaient les lapicides de recueils de modèles, où se trouvaient des textes qu'ils n'avaient qu'à copier : mais à côté des textes ces recueils offraient vraisemblablement un choix de motifs figurés, et par la stèle de Baalbek nous saisissons comment y devait être en outre indiquée l'appropriation de telle ou telle légende à telle représentation.

Le titre de *ducenarius protector* que portent les deux personnages mentionnés dans l'inscription est bien connu, quoique l'institution même du protectorat au fond soit encore entourée de beaucoup d'obscurité (3). En se qualifiant de *ducenarius*, c'est-à-dire de jouissant d'un traitement de 200,000 sesterces, un fonctionnaire de l'ordre équestre, où l'échelle des fonctions et des appointements était la même, donnait moins une indication pécunaire qu'il ne se prévalait d'une distinction honorifique, et beaucoup de fonctionnaires de cet ordre sont dits *ducenarii*. Le seul mot de *ducenarius* devint même comme un grade et saint Jérôme par exemple, supposant un personnage qui de la puissance tribunicienne rétrograderait par les diverses fonctions de la milice équestre jusqu'à la situation de simple soldat, s'exprime ainsi : *numquid ex tribuno statim fit tiro? non, sed ante primicerius, deinde senator, ducenarius, centenarius, biarchus, circitor, eques, dein tiro* (4). M. Mommsenn, aussi bien, n'a pas hésité parmi les *ducenarii* sans qualification à en joindre cinq, qu'il considère comme des *protectores*, à

posterior, *Carmina epigraphica*, fasc. I, p. 398, n° 859.

(1) L. c.

(2) *Corp. inscr. lat.*, t. III, supplementum, n° 7584.

(3) Voyez Henzen, *Bullettino d. Instituto*, 1861, p. 122, 1862, p. 55, 1880, p. 105, et surtout l'étude d'ensemble de M. Mommsenn, dans l'*Ephemeris epigraphica*, t. V, p. 121 et suiv., que nous ne faisons que résumer.

(4) Hieron., *Contra Johann. Hierosol.*, c. 19 (*Patr. lat.*, ed. Migne, t. XXIII, p. 370).

la liste qu'il a dressée, il y a quelques années, des inscriptions faisant mention du protectorat (1).

Le nombre de celles-ci était alors de 48, parmi lesquelles les *ducenarii protectores* ne sont, il est vrai, qu'en minorité, mais non pas sans doute que les *protectores* n'aient pas eu tous le traitement de 200,000 sesterces : il n'est jamais fait mention d'autres appointements. Le protectorat, pourtant, à ses débuts est attribué à des personnages de situations plus ou moins élevées. Il ressort, en effet, de l'étude pénétrante qu'en a faite M. Mommsenn que, lorsqu'il commence à exister vers le milieu du troisième siècle, sous Philippe ou sous Dèce, il constitue moins une fonction proprement dite qu'un titre supplémentaire venant s'ajouter à telle ou telle fonction. Les quelques textes de ce temps où figurent des *protectores* sans mention d'autres charges ont sans doute omis celles-ci, et ce n'est que dans une inscription de l'ancienne Aquincum datée de 287 que nous voyons pour la première fois un officier passant de la situation de *protector* à celle de préfet d'une légion (2). M. Mommsenn pense que dès Aurélien il y eut, à côté et au-dessus des prétoriens, un autre corps destiné à la garde de l'empereur : avant même Dioclétien les *protectores* seraient donc devenus un corps à part ayant son chef. Ils durent se distinguer au moins dans les premiers temps des *domestici*, qui apparaissent un peu plus tard et ont le même rôle. Aux uns et aux autres on arrivait soit par l'ancienneté — Symmaque dit expressément que la dignité de *protector* était donnée aux vétérans comme récompense de leurs longs labeurs (3), — soit par la naissance et la faveur, qui de plus en plus devinrent prépondérantes. Le recrutement dans les légions se concilierait avec le système du service de vingt-cinq ans dont vingt de service ordinaire et cinq avec le bénéfice de certaines immunités et faveurs. M. Mommsenn explique de la sorte, dans une inscription de Troesmis conservée à la Bibliothèque nationale (4), la mention *protexit annis V* : le soldat Valerius Thiumpus aurait été libéré après cinq ans de protectorat s'ajoutant à vingt de milice régulière (5). Il remarque d'ailleurs que, quoique spécialement destinés à la garde de l'empereur, les *protectores* fournissent aussi des généraux. Lorsque les nobles désertent la carrière des armes et que ce sont des soldats sortant du rang qui arrivent aux grades supérieurs, les *protectores* vétérans

(1) L. c.
(2) *Corps inscr. lat.*, t. III, supplementum, n° 10406.
(3) Symmaque, *Epist.* 3, 67.
(4) *Corp. inscr. lat.*, t. III, pars II, additamenta, n° 6194.
(5) *Ibid.*, t. III, pars II, p. 1006.

en assurent le recrutement. L'autre classe de *protectores* a sa raison d'être dans ce fait qu'à l'époque constantinienne les hautes classes partagent de nouveau avec les parvenus les commandements. L'institution des *protectores* nous montrerait donc par ses vicissitudes celles mêmes de toute l'organisation militaire de l'empire.

Il est assez difficile, on le voit, pour en revenir à notre inscription, de fixer quelle était la situation exacte des deux personnages qui y figurent, la date où ils vivaient n'étant pas précisée. Si toutefois on s'en fie à l'épigraphie, qui présente encore les caractères d'une bonne époque, si l'on tient compte que c'est surtout au début que la qualification de *ducenarius* est prise par les *protectores* et que plus tard elle appartient plutôt en propre à une autre classe de fonctionnaires, si l'on ajoute enfin que le nom d'Aurelius qu'ils portent y convient bien, sans doute doit-on placer Aurelius Victor et Aurelius Bala dans la deuxième moitié du troisième siècle : quoique ne portant sur l'épitaphe aucun autre titre, ils appartiendraient à la première période du protectorat.

La planche jointe à cette note reproduit, outre l'inscription de Baalbek, deux fragments de tuiles romaines portant l'estampille de la légion X^a^ Fretensis, que nous communique également le R. P. Vincent et qu'il doit à l'obligeance de M. le baron Ustinov. Les deux briques ont été trouvées à Jérusalem et ont l'intérêt de montrer, particulièrement bien visible, le groupement des deux emblèmes de la légion, le sanglier et la galère.

Les exemplaires jusqu'ici trouvés à Jérusalem sont réunis au supplément du tome III du *Corpus* sous les variantes épigraphiques suivantes :

L X FRE
LE X FR
LEG X F
L X F(1)

mais au point de vue des représentations figurées les tuiles complètes sont rares. Le P. Germer-Durand, dans son étude sur Aelia Capitolina (2), déclarait, il y a quelques années, posséder un fragment avec la galère, et se bornait à indiquer, sans en donner de dessin, un

(1) *Corp. inscr. lat.*, t. III, supplementum, n° 6651, a-g, où toute la bibliographie est indiquée.
(2) *Revue biblique*, 1892.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

exemplaire entier chez l'archimandrite russe avec les initiales de la légion placées au-dessous d'une galère et surmontant un porc (1).

Il y a longtemps, toutefois, que l'attention avait été appelée sur des monnaies offrant ces mêmes effigies. Dans une lettre à M. Léon Renier datée du 15 août 1869, M. de Saulcy étudie longuement une pièce acquise par lui à Jérusalem, dont les types primitifs ont disparu, mais précieuse par deux contremarques estampillées sur le revers (2) : la première, appliquée vers le bord extérieur du flan, présente un petit porc ou plutôt une petite galère; sur la seconde, qui occupe le centre du champ, on voit « un sanglier ou un porc bien campé sur ses pattes, et en attitude de défense; il est tourné vers la droite; au-dessous paraît un dauphin; au-dessus se voient les trois lettres L. X. F ».

M. de Saulcy en concluait « que le porc, qui tient la place d'honneur dans cette contremarque, n'est ni plus ni moins qu'une insulte jetée à la face de la nation juive, dont la X° légion occupait militairement le territoire (3) ». Le P. Germer-Durand adopte avec empressement cette opinion, et dans le porc reproduit sur les tuiles il reconnaît de même une sorte d'épouvantail pour les Juifs, aux yeux de qui il était destiné à faire horreur (4). Il n'en est pourtant rien, et M. de Saulcy lui-même, en reproduisant de nouveau sa monnaie dans la *Numismatique de Terre-Sainte* (5), n'en dit plus mot. La présence de l'animal, qui est un sanglier et non un porc, n'a rien en soi d'extraordinaire. Il figure là comme enseigne de la légion et rentre dans une série d'images du même ordre qui ornaient les *signa*. Les exemples en ont été relevés par M. von Domaszewski, qui, d'abord embarrassé pour en expliquer le sens (6), a fort ingénieusement proposé d'y reconnaître, d'une manière générale, des signes zodiacaux et un hommage rendu à la constellation qui avait présidé à la naissance de la légion (7). Le taureau par exemple, qui se trouve sur les étendards de six légions différentes, viendrait de ce que ces légions sont précisément les anciennes légions de César conservées par Auguste et rappellerait le signe zodiacal du mois particulièrement consacré à la déesse protectrice de la famille des Julii, Venus genitrix (8); de même

(1) *Ibid.*, p. 384.
(2) *Revue archéologique*, 1869, t. XX, p. 251-260.
(3) *Ibid.*, p. 259.
(4) *Revue biblique*, 1892, p. 384.
(5) Pl. V, 3, p. 83, n° 1.
(6) *Die Fahnen im römischen Heere, Abhandlungen des archaeologisch-epigraphischen Seminäres der Universität Wien*, heft v, p. 54.
(7) *Die Thierbilder der Signa, Archaeologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn*, t, XV, 1892, p. 182-193; *ibid.*, t. XVII, 1894, p. 34.
(8) *Ibid.*, t. XV, 1892, p. 187.

le bouc pour d'autres légions, créées celles-ci par le fondateur de l'empire, n'est autre que le Capricorne, étoile natale d'Auguste (1). Il subsiste pourtant cette difficulté que l'animal d'ordinaire adopté par la légion X^a Fretensis, et cela sans doute à cause même de son origine, est le taureau : il figure par exemple sur les monnaies de la légion frappées par l'empereur Victorinus (2). Telle légion, pourtant, semble honorer tantôt un animal, tantôt un autre, non peut-être à titre égal, mais l'un d'une façon plus spéciale, l'autre plus exceptionnelle (3). Il suffira de citer la légion I^a Italica au nom de laquelle sont accolés, sur les monnaies de Gallien, soit le taureau, soit le sanglier, soit même le bœuf marin (4). Le sanglier, en tout cas, n'est pas, on le voit, inconnu dans la série : il appartient même d'une manière constante à d'autres légions (5). Son adoption par la légion X^a Fretensis, qui nous occupe ici, n'est donc pas isolée et a certainement la même raison d'être. Il est difficile d'en dire davantage : par exception, M. von Domaszewski le reconnaît, le sanglier ne paraît pas se rattacher à l'ordre d'idées qui a donné naissance aux autres représentations animales, mais d'autre part il se trouve comme emblème sacré des étendards de la plus ancienne armée romaine (6).

Reste la galère. Dans la *Revue archéologique* déjà, M. de Saulcy établissait que le dauphin de la contremarque se rattachait au nom de Fretensis porté par la légion (7). Mais il n'était pas sûr alors que la deuxième estampille portât une galère (8). Il l'indique au contraire dans sa *Numismatique de Terre-Sainte* et répète d'une façon plus affirmative qu'il y avait là peut-être une seconde allusion, avec cette réserve toutefois que la galère pouvait aussi avoir été ajoutée dans une ville de la côte, Ascalon par exemple (9). Le doute disparut, remarque M. Clermont-Ganneau qui a repris la question (10), du jour où furent signalées les premières tuiles de Jérusalem.

L'interprétation, d'ailleurs, s'est encore fortifiée récemment par la

(1) *Ibid.*, p. 188.
(2) A. von Domaszewski, *Die Fahnen im römischen Heere*, p. 55.
(3) *Ibid.*, p. 56.
(4) *Ibid.*, p. 55.
(5) *Ibid.*, l. c.
(6) *Archaeologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn*, t. XV, 1892, p. 192.
(7) *Revue archéologique*, 1869, t. XX, p. 259.
(8) *Ibid.*, p. 260, n. 1.
(9) P. 84.
(10) *Une dédicace de la légion Xe Fretensis à l'empereur Hadrien, Études d'archéologie orientale*, t. I, p. 170. Voy. aussi de M. Clermont-Ganneau le mémoire intitulé *Trois inscriptions de la Xe légion Fretensis découvertes à Jérusalem*, publié en 1872.

découverte d'une inscription monumentale en l'honneur d'Hadrien consacrée par les soins de la première cohorte de la Xe légion et comprise dans un encadrement sur un côté duquel est une figure de Neptune en pied armé du trident. La pierre est aujourd'hui conservée au Louvre (1) et elle passait pour provenir de Beisân, l'ancienne Scythopolis. Depuis M. Clermont-Ganneau, qui l'avait commentée une première fois, a cru savoir qu'elle avait été en réalité trouvée à Gadara (2). Il serait alors porté, non plus seulement à voir dans le Neptune une allusion au surnom de Fretensis, mais à justifier de la manière suivante l'origine même du surnom. Une monnaie de Gadara, outre la galère, porte la légende NAYMAX (3). « Aujourd'hui, écrit M. Clermont-Ganneau, que nous avons lieu de croire au cantonnement d'un détachement de la Xe légion à Gadara sous Hadrien, on peut se demander si cette légende monétaire ne vise pas simplement et directement un des épisodes les plus glorieux de l'histoire de la légion tenant garnison à Gadara, dans les parages mêmes de l'endroit où elle s'était autrefois illustrée (4). » La tradition locale aurait gardé le souvenir du fait d'armes suivant dont Josèphe nous a transmis le récit : Titus assiégeait, dans les environs, la ville de Tarichée; les habitants veulent s'échapper en barques sur le lac de Tibériade, l'armée les poursuit sur l'eau également et la lutte devient une véritable naumachie, qui se termine par le succès des armes romaines. « Si la Xe légion, ajoute M. Clermont-Ganneau, ne portait pas déjà son surnom de Fretensis, elle l'aurait bien gagné dans cette affaire, où Neptune ne lui fut pas moins favorable que Mars (5). » L'hypothèse malheureusement se heurte à cette double objection que le lac de Tibériade ne saurait être qualifié de *fretum* et que le surnom de la légion X^a^ Fretensis, comme son existence même, doit remonter jusqu'à l'époque d'Auguste (6).

(1) Inventaire MNC. 2301, acquise en 1898; Héron de Villefosse et Michon, *Département des antiquités grecques et romaines, Acquisitions de l'année* 1898, n° 28; salle de Milet.

(2) *Gadara et la Xe légion Fretensis, Recueil d'archéologie orientale*, t. II, § 60, p. 299-302.

(3) Saulcy, *Numismatique de Terre-Sainte*, p. 299, n° 2, monnaie de Marc-Aurèle avec une trirème et l'inscription NAYMA. Elle nous montre, selon M. de Saulcy, « que Gadara présidait à des fêtes naumachiques célébrées sur le lac de Tibériade, probablement en commémoration du combat naval livré par Titus aux Juifs sur les eaux de ce même lac ».

(4) Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. II, p. 300.

(5) *Ibid.*, l. c.

(6) « L'origine de cette légion, écrivait M. de Saulcy, origine qui lui a valu son surnom de *Fretensis*, nous semble bien prouver qu'elle le portait déjà lorsqu'elle vint en Syrie » (*Revue archéologique*, 1869, t. XX, p. 254). Il paraît en effet très probable, comme l'indique M. Mommsenn (*Corp. inscr. lat.*, t. V, pars I, n° 397), que le surnom fut donné à la légion à cause de la guerre de Sicile.

Il subsiste du moins ce fait certain, c'est que ce titre de Fretensis donne l'explication de la galère qui se voit sur nos tuiles (1) : en l'y imprimant à côté des lettres LEG. X. F., la Xe légion, laissée après la prise de Jérusalem et la destruction de la ville sur l'emplacement de la nouvelle colonie à fonder, ne faisait autre chose qu'y marquer ses armes parlantes.

Étienne Michon.

Paris.

(1) L'opinion autrefois émise par Böcking (*Notitia dignitatum*, Or., p. 348-349), qui dérivait Fretensis de *fretus*, équivalent de *firmus animo*, *intrepidus*, semble par là même exclue.

CHRONIQUE

HYPOGÉE JUDÉO-GREC DÉCOUVERT AU SCOPUS (1). — EXCURSION EN PHILISTIE; LES FOUILLES ANGLAISES. — NOUVELLES DE JÉRUSALEM. — MOSAÏQUE DE ḤOṢN.

Au delà de la vallée Sitty Mariam la route d'Anâta gravit les pentes septentrionales d'Aqabet es-Suwan. Avant d'atteindre le sommet elle contourne une colline de roche blanche et friable à peine recouverte d'un peu de marne. En recueillant cette marne un fellah d'Anâta, m'a-t-on dit, trouvait ces jours derniers le tombeau dont il va être question. Je n'ai pu savoir si le champ lui appartenait, mais il n'est plus en possession de sa trouvaille et ce n'est point lui qui nous en a fait les honneurs. A peine l'hypogée était-il ouvert que, le bruit s'en étant répandu, le mo'arref de qui ressortissent par loi d'État toutes les antiquités de l'empire s'en est constitué propriétaire et y a placé un gardien en attendant qu'il ait été statué sur la destination des objets trouvés.

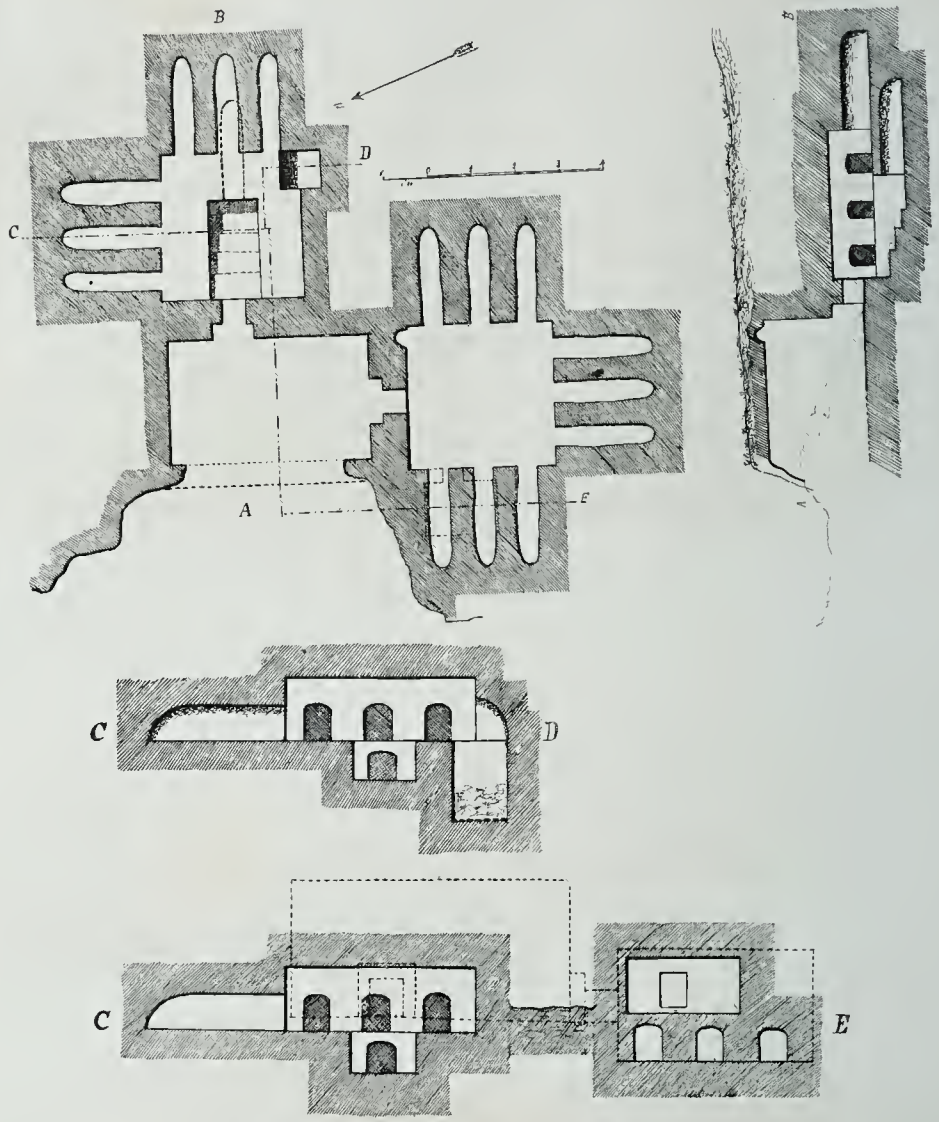
Nous devons à la bienveillante obligeance du R. P. Germer-Durand d'avoir connu la découverte au moment où elle s'accomplissait et d'avoir pu avec lui l'étudier à loisir avant que l'aspect du monument ait été changé. C'est donc à lui que les lecteurs de la *Revue* sauront gré des renseignements intéressants fournis par cette sépulture et qu'il aurait dû lui-même leur présenter.

Les plans ci-joints dispensent de toute description sur la disposition du monument, qui reproduit d'ailleurs presque en détail le type bien connu des tombes juives des premiers siècles à Jérusalem. (Cf. planche : plan et coupes.) Il est intéressant de comparer à ce point de vue les plans fournis aujourd'hui à ceux de l'hypogée étudié ici même l'année dernière (*RB.*, VIII, 1899, p. 298 et 302). L'atrium n'existe plus dans le nouveau tombeau, mais quelques vestiges observés sur le sol font conjecturer son existence antérieure. La première salle n'ayant pas été déblayée, il se peut qu'il existe au côté nord une ouverture de chambre encore obstruée : dans l'impossibilité de changer jusqu'à nouvel ordre le *statu quo,* nous n'avons pu vérifier ce détail. Le rocher a été vu au contraire à peu près dans toutes les autres parties du tombeau, de sorte qu'il ne paraît pas probable que d'autres salles restent à découvrir. Il est à remarquer que la symétrie, sans être très défectueuse,

(1) Cette découverte a été communiquée à la société des Antiquaires de France par le P. Séjourné dans la séance du 13 *Décembre* 1899.

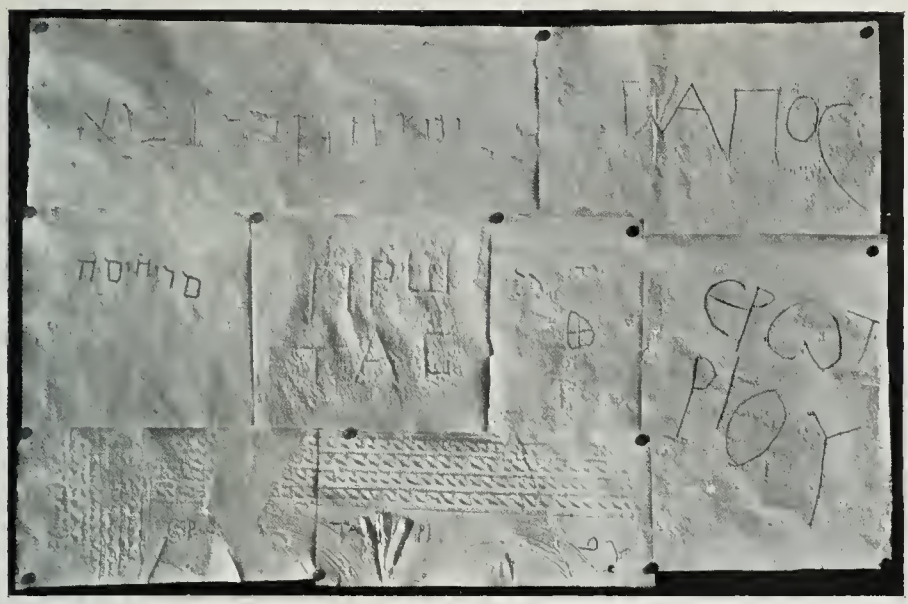
Planche II.

HYPOGÉE JUDÉO-GREC.

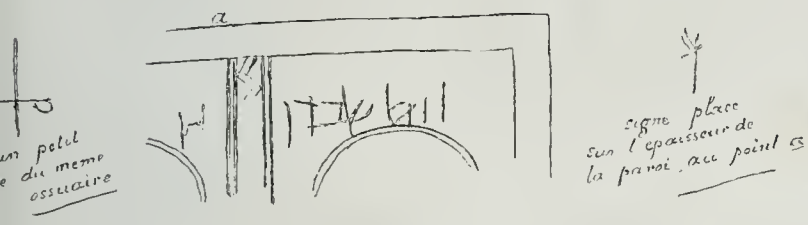


Plan et coupes.

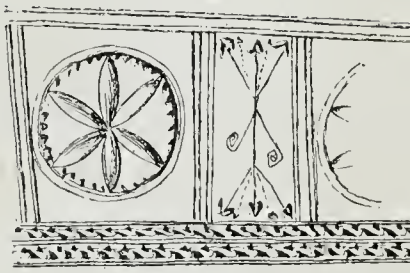
Croquis *a* : aspect de la salle orientale.



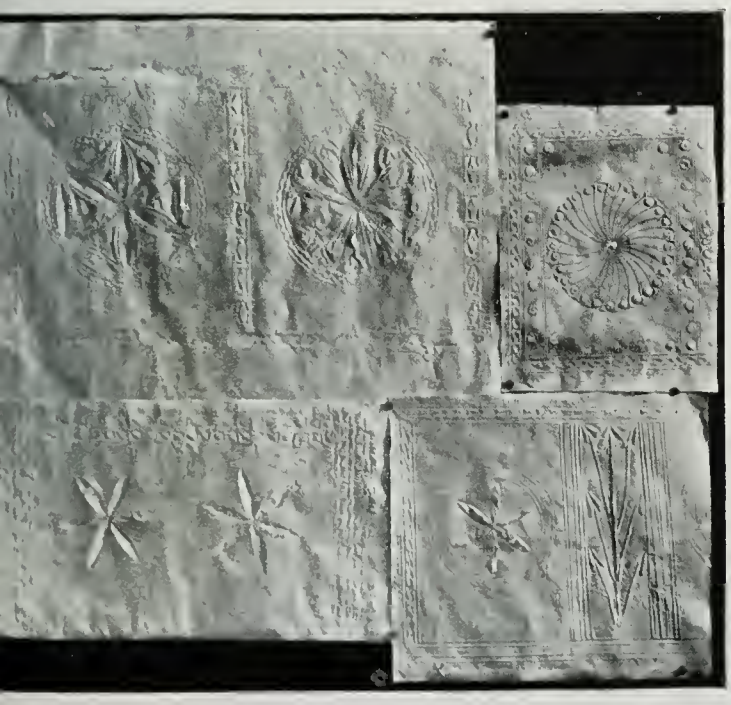
Photographie A.



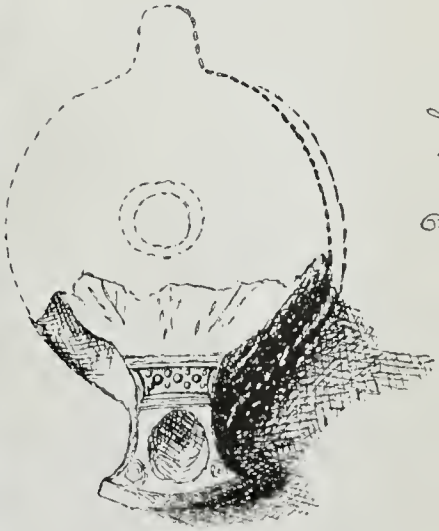
Croquis *b*.



Croquis *c*.



Photographie B.



Croquis *d*.

est cependant plus négligée ici que dans le monument découvert il y a un an. Le travail est aussi beaucoup moins soigné et moins fini ; il n'y a pas trace d'ornementation et la taille est faite très largement dans le calcaire *nâry* trop mou pour permettre des lignes franches ou des arêtes vives. C'est peut-être cette nature de la pierre qui explique l'irrégularité des *kokim ;* il est vrai qu'ils offrent d'autres irrégularités qui n'ont rien à faire avec la qualité du rocher : ils ne sont pas également espacés, leurs ouvertures n'ont pas de dimensions uniformes et leur profondeur varie : celle de $2^m,25$ qui a été adoptée pour le dessin du plan est la moyenne de ceux qui ont été mesurés. La cote de $0^m,44$ est dominante pour la largeur des fours dont la hauteur minima est $0^m,46$, maxima $0^m,66$. Parmi les cotes de détail revient assez fréquemment celle de $0^m,22$ et comme elle peut être prise pour base de chiffres tels que $0^m,44$, $0^m,66$, 3,27 (pour 3,30?), etc., on pourrait essayer d'y voir l'unité métrique appliquée ici. Cependant il y a trop peu de rigueur dans l'application de cette mesure pour qu'il soit possible d'en tirer argument : aussi les chiffres de détail ont-ils été retranchés du plan dont l'échelle suffit à donner les proportions.

La plus remarquable particularité du tombeau est la présence à côté des fours d'un grand nombre d'ossuaires de formes et de dimensions très diverses. Nous en avons compté 27 presque tous intacts. Plusieurs ont été brisés apparemment d'assez vieille date, car l'hypogée avait été violé sans toutefois être bouleversé comme l'ont été tant d'autres. Dans quelle disposition exacte se trouvaient ces ossuaires au moment de la récente ouverture du tombeau : c'est ce que nous n'avons pu savoir avec exactitude. Il semble pourtant, d'après les dires du gardien officiel, que tous étaient rangés ou plutôt pêle-mêle en avant des kokim fermés par leur grosse dalle brute encastrée sans aucune feuillure dans la paroi. Le croquis *a* montre l'aspect de la salle orientale au moment où nous y avons pénétré. (Cf. planche : croquis *a*.)

Un certain nombre de ces ossuaires portent des graffites les uns grecs, les autres en cet hébreu voisin de l'hébreu carré dont les découvertes antérieures ont permis déjà de reconstituer la série alphabétique. Détail qui peut avoir son intérêt : les graffites grecs se trouvent tous dans la salle orientale qui ne contient aucun texte hébreu. La salle méridionale au contraire contenait les trois graffites hébreux et n'en renfermait aucun grec. Mais déjà au moment de notre visite deux des ossuaires juifs avaient été tirés de leur salle et placés dans la chambre antérieure. La lecture du premier (cf. planche, en tête de la photogr. A) ne souffre guère difficulté : יהוחנן בר צביא ; on lirait volontiers צִבְיָא qui donnerait un nom biblique connu. L'avant-dernière lettre pourrait aussi à la

rigueur être un *waw* et le nom même sous cette forme serait justifiable, mais la lecture paléographique du texte est contraire à cette hypothèse (cf. le texte des *Bᵉnê Khézir*). Je ne veux du reste présenter aujourd'hui que la lecture matérielle des textes que d'autres étudieront mieux ou sur lesquels il y aura lieu de revenir. Cette remarque s'applique spécialement au second graffite de la photographie qu'on pourrait transcrire au moins par hypothèse provisoire סרי חיסה. Aucun caractère ne peut laisser de doute. Le fond des lettres a été noirci avec précaution pour la photographie sur un estampage; mais le relief intact, une copie et un second estampage conservé blanc, garantissent les détails de ce texte (même observation pour plusieurs des graffites grecs). Un troisième graffite hébr. très léger et fort endommagé résiste à toute lecture; le croquis *b* reproduit une copie faite avec attention : un estampage est impossible.

La lettre ש décore le centre d'un autre ossuaire de cette même salle, mais celui-là orné de sculptures (cf. planche, photogr. B). Sur un autre ossuaire juif nous avons relevé une croix dans une feuille de lierre (?) sans aucun autre ornement. Le croquis *c* donne le motif original sculpté sur un autre ossuaire dans cette même salle.

Dans la salle grecque, qui contient 14 ossuaires, l'ornementation est plus variée (cf. planche photogr. B à l'exception du ש entre les 2 rosaces).

Dans l'impossibilité d'obtenir des photographies directes nous avons estampé les motifs de décoration les moins communs. La ligne géométrique fait à peu près tous les frais de cette ornementation sèche et aride par principe. Malgré un souci visible de la pureté des lignes et de l'harmonie des formes, l'exécution est passablement négligée et l'inélégance de l'ensemble est à rapprocher des nombreuses irrégularités signalées déjà dans la disposition même de l'hypogée.

On connaît le type de ces ossuaires juifs taillés dans un bloc de calcaire à grain très doux : une caisse rectangulaire, de dimensions très variables, posée à plat sur le sol ou supportée par quatre pieds très bas. Le couvercle est une dalle plate, parfois légèrement bombée, glissant dans une rainure, ou bien il se relève en forme de triangle avec deux pans obliques, comme un petit toit; en ce dernier cas il est généralement placé à même sur les parois sans rainure et muni à ses deux extrémités d'entailles qui permettent de le saisir et de le mouvoir. Un des côtés porte souvent une lettre ou un repère sur la face correspondante de la caisse. Nous avons relevé plusieurs fois la lettre π (ce détail est visible dans le croquis *a*). Il n'est pas rare que l'ossuaire soit quelque peu incliné dans le sens

de la longueur, c'est-à-dire plus élevé à l'un de ses petits côtés qu'à l'autre : le croquis *c* indique cette disposition. La destination de ces petits monuments ne peut plus être douteuse : ils contenaient des ossements; dans le tombeau du Scopus une dizaine en sont encore remplis aux deux tiers, les autres ont visiblement été renversés par les chercheurs de trésors. Il faut donc oublier sans retour le nom de « caisses à trésor » que voulait naguère accréditer M. de Saulcy (*Voyage en Terre Sainte*, I, p. 368, 375, etc.). Mais ce que la nouvelle trouvaille ne contribue pas à établir définitivement, c'est la manière dont on se servait des ossuaires et quelle était leur situation dans le tombeau. A l'encontre de la théorie de M. Clermont-Ganneau établissant qu'on réunissait dans ces boîtes les ossements desséchés pour faire place à de nouveaux cadavres, MM. Lévy et Chwolson ont objecté la législation juive interdisant de toucher à une sépulture et de troubler à jamais la poussière d'un mort. Peut-être est-ce insister trop en confiance sur l'application des préceptes relatifs aux « demeures d'éternité » ; sans se hasarder à travers la littérature des Talmuds, on pourrait relever la facilité avec laquelle se superposent aujourd'hui les tombes juives dans les cimetières de Jérusalem par exemple. Mais peut-être existe-t-il une sauvegarde théorique contre cette infraction pratique aux lois d'antan : mieux vaut donc laisser tout le débat aux savants. L'examen de l'état du tombeau quand nous y avons pénétré a permis de relever les détails suivants, qui peuvent avoir leur intérêt. La salle orientale avec ses sept *kokim* contient quatorze ossuaires encore entiers et les débris de plusieurs autres. Deux des fours semblent avoir été ouverts récemment : on a renversé la dalle de fermeture et rien n'a été touché à l'intérieur; des ossements y apparaissaient encore en place et aucun ossuaire n'a dû en être retiré, en tout cas je n'ai pu saisir nul vestige de cette extraction. Dans un seul four il m'a paru évident que l'ossuaire avait dû être enfermé et enfoncé jusqu'à plus de $1^{m},50$ de l'ouverture. Des débris d'ossements mêlés à de la terre non encore remuée occupaient le fond de cette tombe (sur une longueur d'à peu près $0^{m},75$). Dans les autres tout avait déjà été bouleversé au point de faire disparaître ces restes insignifiants de la situation ancienne. Il en faut dire autant de la fosse pratiquée dans un angle de cette salle (cf. plan et coupe CD) — dont le fond, couvert d'ossements et de débris, n'a pas été déblayé, — et de la salle méridionale. Dans celle-ci pourtant la petite chambre ménagée au-dessus des fours de la paroi occidentale (cf. plan et coupe CE) contenait encore un ossuaire, sans aucun débris d'ossements ni de poussière.

Dans la salle grecque nous avons relevé cinq graffites sur trois ossuaires. Ce sont les trois noms propres Πρωτᾶς, Πάπος, Ἐρωτάριου, les deux derniers répétés deux fois sur les mêmes ossuaires. Πρωτᾶς est gravé profondément et avec soin sur le petit côté d'une caisse longue de 0m,69, large de 0m,29, haute de 0m,35 (sans les pieds qui ont 0m,016) et profonde à l'intérieur de 0m,32; épaisseur des parois : 0m,03. Les lettres ont une hauteur moyenne de 0m,04. Le nom est connu en grec (cf. Pape, *Handw. d. gr... Eigennamen*). La photographie est faite d'après un estampage noirci garanti par des copies et un estampage blanc.

Πάπος pourrait bien être pour Πάππος, moyennant quelque coquille d'un graveur peu expérimenté ou peu soigneux. Il est écrit à la pointe assez profondément, sur une petite paroi, en lettres qui se développent irrégulièrement de 0m,045 à 0m,095, ce qui leur donne une apparence très grêle. Le trait a dû être fait d'abord d'un seul effort et accentué ensuite en y repassant la pointe qui n'a pas toujours suivi exactement le même chemin (voir le 2e π par exemple dans la photographie A; même observation pour les graffites hébraïques, le premier surtout). Le nom est reproduit avec la même orthographe et les mêmes formes en lettres très fines de 0m,008 au milieu d'une grande face de l'ossuaire décorée de rosaces (cf. photogr. B). Dimensions : long. : 0m,82; larg. : 0m,30; haut. : 0m,36.

Ἐρωτάριου présente quelque difficulté. Sans parler du nom en lui-même porté apparemment par un juif, il faudrait observer tout d'abord qu'il se rencontre non plus comme les précédents à l'état absolu mais à un cas indirect. Le fait n'est pas isolé (cf. par exemple Ἀλκίου des textes de Gézer *RB.* 1899 *passim*), mais sa justification possible exigerait des développements qui n'ont pas à figurer ici. Le texte est gravé en écriture très cursive sur le petit côté d'un ossuaire en lettres grêles et irrégulières de 0.056 de hauteur moyenne (cf. photogr. A). Les formes arrondies ont gêné le graveur qui a fait toutes les lettres anguleuses (1). A ne considérer que ce texte il faudrait lire Ἐρωτριου, car le peu d'espace enlevé par une éraflure de la paroi (0m,026) ne permettrait pas de restituer un A ayant un développement proportionné à celui des autres lettres. En recherchant les fragments d'un des grands côtés brisés de cet ossuaire nous avons eu la bonne fortune de retrouver cinq morceaux qui se rajustent avec exactitude pour reconstituer à

(1) Les caractères trop fins pour la photographie ont été légèrement rehaussés à la couleur rouge sur l'estampage. Dans ce travail l'O a été fermé dans le bas par inadvertance : des copies et un deuxième estampage blanc garantissent tous les autres détails. Le même procédé du lapicide est à observer également dans le graffite suivant, à la même lettre O.

peu près intégralement cette face. Il résulte clairement de cet assemblage que le nom doit être lu 'Ερωτάριου, car il apparaît cette fois complet et plus régulièrement gravé par groupes de deux et de trois lettres de 0,012 de hauteur moyenne (cf. photographie A).

Il faut signaler encore, sur l'entrée extérieure de la salle juive, un petit cartouche de $0^m,155$ sur $0^m,11$ avec quelques traits rendus méconnaissables par un grattage peut-être récent; dans la salle grecque quelques débris de lampes (de forme ronde à bec évasé et ornements en creux : Cf. croquis *d*); dans la chambre antérieure une grosse perle de collier en pâte de verre jaune foncé. Nous aurons ainsi enregistré en détail les observations faites dans cet intéressant hypogée qui déjà peut-être a perdu, avec le reste de son mobilier funéraire, ce qu'il avait pu garder de son aspect d'autrefois, pour passer au rang des nombreuses et insignifiantes grottes sépulcrales au milieu desquelles Jérusalem prolonge le deuil de son antique splendeur (1).

Au lieu de m'attarder à ces détails il eût été préférable d'insister sur l'intérêt paléographique des textes hébreux relevés et d'étudier ces noms : d'autres le feront mieux, car le problème est assez délicat. Délicate aussi la question de l'origine du monument dont la date pourtant peut difficilement être reculée plus bas que la ruine de Jérusalem.

Mieux vaut sans doute s'attacher à recueillir pour quelque temps encore les informations inattendues que fournit ainsi de temps à autre le sol ingrat de Palestine. A qui trouverait que j'ai insisté outre mesure sur des vétilles de nul intérêt, qu'il me soit permis de faire remarquer pour mon excuse notre pénurie de monuments et d'informations précises en matière d'archéologie palestinienne, et l'avantage qu'il pourrait y avoir à fonder l'étude du passé biblique même sur des observations de très menu détail, plutôt que de s'ingénier à mettre les textes sacrés au service d'une reconstitution arbitraire.

P.S. — Le tombeau était en réalité la possession d'un effendi de Jérusalem. Après avoir été gardés à vue durant trois semaines par un employé du gouvernement, les ossuaires ont été transportés dans les

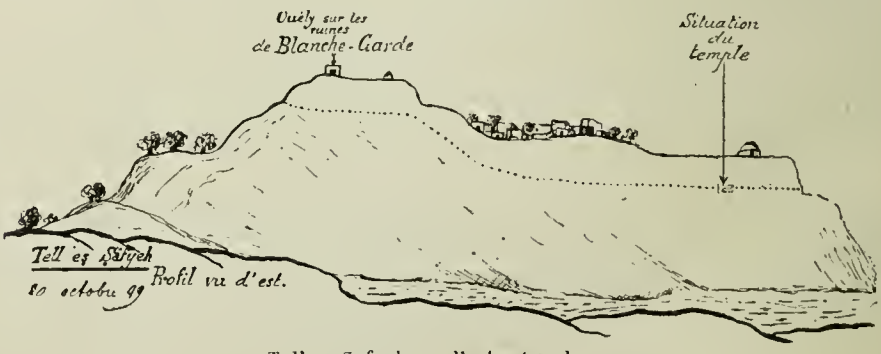
(1) Le bruit court que les ossuaires vont être mis en la possession du mo'arref et qu'ils prendront bientôt, comme nombre d'autres antiquités de ce pays-ci, la route de Constantinople. On ne peut que regretter une telle mesure. Qui songera, en visitant le musée impérial pour y contempler les collections assyriologiques ou les merveilleux sarcophages de Sidon, à jeter même un regard distrait sur de pauvres petits ossuaires venus de Jérusalem ou sur de menus objets recueillis dans les fouilles de Palestine? Si l'on créait au contraire à Jérusalem même un musée officiel où seraient recueillies toutes les antiquités palestiniennes, on rendrait un service signalé aux études archéologiques; ces antiquités ne seraient plus dispersées à tout hasard et, demeurant dans leur centre, conserveraient leur vraie valeur.

dépendances du sérail. Nous sommes revenus plusieurs fois à ce tombeau dans l'intervalle pour compléter notre étude. Grande a été notre surprise de découvrir un jour au fond d'une salle sur un morceau de couvercle soigneusement sali un long texte qui réunissait à tel des noms authentiques des autres ossuaires des formules impossibles, une citation scripturaire et des sigles indéchiffrables; les formes paléographiques n'avaient pas été imitées avec tant de soin qu'on ne retrouve certain signe de l'écriture cursive rabbinique actuelle. Le pastiche était manifeste. Il l'était moins cependant en ce qui concerne les graffites grecs tels que ΗΠΤΕΡ (*sic*) en beaux caractères ou des nombreux monogrammes du Christ semés sans parcimonie sur les couvercles, dans les ossuaires ou sur les parois.

*
* *

La caravane biblique d'automne composée de neuf voyageurs au nombre desquels étaient MM. les Professeurs Weiss de l'Université de Gratz et Schindler de Leimeritz, avait pour objectif Gaza et la Philistie. Une de nos premières étapes devait naturellement être à Tell eṣ-Ṣâfyeh pour étudier sur place le développement des fouilles anglaises. Nous y avons été accueillis avec la plus aimable distinction par MM. Bliss et Macalister qui ont mis une extrême obligeance à nous faire profiter de notre rapide visite. Ils voudront bien agréer les remerciements que nous sommes heureux de leur en exprimer ici.

Nous arrivions à un moment assez défavorable : les tranchées de la saison précédente étaient fermées, et les nouvelles, commencées seulement depuis quelques jours, ne pouvaient donner guère encore que des espérances. Il y a eu cependant pour nous un intérêt véritable à reconnaître exactement le site et la position très forte du tell, à suivre le tracé du mur d'enceinte et à constater au point culminant de la



Tell eṣ-Ṣafyeh vu d'est-est-sud.

colline les vestiges de la *Blanche-Garde* des Croisés (1). Dans cette re-

(1) La photogr. du *Quarterly St.* (oct. 1899, pl. II, fac. p. 336) prise de n.-n.-e., accuse

marquable acropole les excavations seraient assurément fructueuses et on ne peut assez déplorer que la présence de quelques tombes et d'un ouély rende sur ce point toute tentative impossible. L'espace laissé libre pour les recherches sur l'esplanade et les pentes du monticule est relativement restreint.

La ligne des anciens remparts a été retrouvée sur une certaine étendue : ils étaient construits à la base en pierres d'appareil, et en briques crues à partir d'une certaine hauteur; le pied est à 4 à 5 mètres au-dessous de la plate-forme actuelle et il existait des saillants rectangulaires de distance en distance. Les quatre périodes d'occupation distinguées par le classement des poteries (cf. *RB.*, 1899, p. 607) ont été établies avec plus d'évidence par les constructions mises à jour dans deux vastes tranchées, longues chacune de 25 mètres sur presque 10 de large, creusées jusqu'au roc. Au nombre des plus importantes découvertes il faut citer celle d'un « petit temple pré-israélite renfermant trois pierres levées » (1). Ces pierres sont de grossières stèles monolithes calcaires en forme de pyramides (2) : la plus petite a environ 1 mètre 60, la plus grande 2 mètres 35. Elles reposent sur des socles et sont entourées d'un système de chambres dont l'agencement assez compliqué est décrit avec précision par M. Bliss. Peut-être d'autres stèles détruites par les constructions ultérieures ont-elles existé : quelques indices feraient supposer une disposition primitive en manière de cercle; les trois seules encore debout sont dans un alignement d'ouest en est exact. Il semble possible de reconnaître dans la répartition de l'édifice environnant, les subdivisions du temple grec, on pourrait dire aussi du temple sémitique; le niveau moyen de 6 mètres au-dessous du sol et les objets trouvés à ce niveau tendraient à reporter dans un stade antérieur à la conquête israélite l'érection de ce singulier monument. On conçoit l'intérêt d'une telle découverte si la suite des travaux permettait d'établir avec évidence les titres cananéens de ce temple et d'en reconstituer au moins l'ensemble.

Les nombreuses illustrations jointes aux rapports du *Quarterly St.* sont loin d'épuiser la variété des objets recueillis. Le catalogue compte

bien le relief du tell sur la plaine mais nullement, par suite de la perspective, la différence de 30m environ qui existe entre les deux pointes de la colline.

(1) F. J. Bliss, *second report on the Excavations at Tell es-Sâfi*, *Quarterly Stat.* PEF. oct. 1899, p. 317-333, avec 6 planches, 5 reproduct. photographiques et de nombreuses gravures dans le texte. Il ne sera fait allusion dans les notes suivantes qu'aux détails contenus dans ce rapport et nullement aux découvertes nouvelles que les savants explorateurs ont bien voulu nous communiquer.

(2) Cf. les stèles (?) de Tell Djézer, *RB.* 1899, pl. III, en face p. 422.

en chiffres ronds 900 numéros, y compris les découvertes de Tell Zakariyâ, et les dessins déjà préparés couvrent plus de 80 grandes feuilles. La collection de statuettes, têtes, masques en terre cuite, est fort riche; des trois photographies qui en offrent des spécimens, la première (face p. 328), où sont représentées trois « figures ressemblant à des Juifs », attirera spécialement l'attention. Un intérêt particulier s'attache aussi aux fragments de stèle assyrienne (p. 331) et aux deux gemmes (n°s 1 et 2, p. 332) où l'on voit un adorateur en présence d'un autel accompagné de divers accessoires difficiles à préciser mais qui ne sont peut-être pas sans quelque rapport avec les *khammânîm* ou les *achérah* accostant les autels des cultes phéniciens. La clochette obtenue avec le moule antique (p. 333) a une ornementation originale et pouvait former pendeloque au bord d'un vêtement. Selon la disposition du firman tous les objets découverts sont centralisés à Jérusalem dans une dépendance du sérail (le collège *el-Maḥmoudîeh*), et il est vivement à souhaiter qu'un musée palestinien y soit créé qui grouperait ces petites mais fort intéressantes collections.

De Tell eṣ-Ṣâfyeh dans la direction de Beit-Djebrin nous avons suivi la voie romaine, mais trop rapidement pour en pouvoir rechercher les milliaires avec soin. A 25 minutes environ au sud de Dikerin nous en avons retrouvé un qui paraît encore en place dans un champ à l'est et à quelques mètres de la route actuelle, à la hauteur de kh. *el-Khalf*. Le sommet intact de la colonne émerge à peine du sol et nous n'avons pu la dégager assez pour constater si elle porte un texte. A côté se trouve le dé d'une autre borne. Le milliaire suivant n'est pas apparent, mais, à peu près à la distance voulue pour deux milles, nous avons revu celui qui est indiqué par la grande carte anglaise. Il y a non pas *une* colonne (*Survey*, *Mem.* III, p. 262), mais au moins 7 à 8, la plupart brisées et presque complètement enfouies au bord de la route. L'une d'elles, entière avec sa base, présente des traces manifestes d'inscription : il nous a été impossible de la retourner et la partie exposée est trop détériorée pour être lue ou estampée. Ce groupe doit marquer le 2e mille d'Eleutheropolis; le nouveau milliaire signalé marquerait ainsi le 4e.

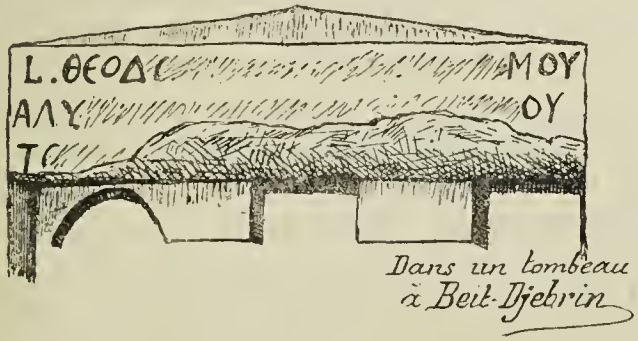
Quelques minutes plus loin sur la route, en face de Araq *Ḥâlah*, gît encore le joli torse de statue romaine sans tête relevé il y a de belles années par M. Clermont-Ganneau (1). Il n'a pas trop souffert jusqu'ici ainsi que nous avons pu nous en rendre compte en comparant au re-

(1) *Archæological Researches*, II, p. 441.

tour nos croquis avec les dessins des *Archæological Researches*, et il vaudrait d'être enfin recueilli avant que de plus fâcheux accidents ne lui arrivent.

A Beit-Djebrin l'exploration de la nécropole va toujours grand train et les hypogées en style assez insolite relevés naguère par M. Clermont-Ganneau (*op. c.*, p. 445-6) sont aujourd'hui nombreux. Au village il y a véritable pléthore de menu mobilier funéraire : lampes, ampoules de verre, etc. Je dis *menu* parce que les trouvailles plus importantes sont drainées activement par les juifs. Il reste cependant encore sur le marché des pièces non sans valeur mais difficiles à transporter ou entre les mains de possesseurs trop exigeants. Nous avons vu un lot considérable de *lychnaria* romains avec symboles variés : le paon, la colombe, le coq, le poisson, le scorpion, etc. ; une porte de tombeau sculptée en haut-relief dont le panneau central est occupé par un petit personnage en pied drapé à la romaine. Des renseignements recueillis sur place il résulte que c'est de Beit-Djebrin que proviendraient un morceau de frise et une petite inscription grecque actuellement en vente à Jérusalem chez un trafiquant d'antiquités qui prétendait les avoir apportés de *Dhaherîyeh* et les tient sous bonne garde. La frise en marbre représente une sorte de chasse (?) sur deux panneaux longs chacun d'un mètre environ sur $0^{m},30$ de haut. Le style un peu froid ne manque pas de correction ni d'élégance. L'inscription, en relief sur un gros bloc calcaire moulouré qui a pu faire partie d'une corniche, n'a que les mots Δῶρον προσήγαγα (1).

A 400 mètres environ au sud-sud-est de l'église de *Sandahannah*, non loin d'une caverne assez considérable, nous avons visité un grand



Dans un tombeau à Beit-Djebrin

tombeau très mal conservé. Sur la paroi du fond, dans une plate-bande ménagée entre le plafond et l'alcôve où sont pratiquées les niches sé-

(1) Malgré sa forme insolite elle présente de bonnes garanties d'authenticité. Il est vrai qu'on a d'autant plus à se mettre en garde actuellement que l'industrie des faux a repris son cours, à Jérusalem en particulier, avec une remarquable activité. Il existe ici des ateliers

pulcrales, nous avons observé quelques débris d'inscription. Le texte comprenait trois lignes longues d'à peu près 2 mètres; il a malheureusement été détruit presque en entier et le croquis ci-joint donne à peu près ce que nous en avons pu recueillir encore avant sa complète disparition. Peut-être a-t-il été vu plus intact par quelque voyageur précédent. (Voir le dessin de la page précédente.)

On a trop souvent parlé des cavernes si remarquables de Beit-Djebrin pour que je me propose en ce moment d'y revenir. Elles ont été explorées méthodiquement pour la plupart il y a quelques années par M. Van Berchem (ZDPV. XIX, 112 s.) pour y recueillir les rares documents épigraphiques signalés en divers endroits; quelques-unes ont été relevées par les officiers du Survey (*Mem.*, III, p. 263). Les deux belles planches données par M. Rey (1) en ont fait connaître la disposition générale. Il demeure pourtant que l'exploration au point de vue archéologique est encore à faire dans le détail et que la base d'une discussion précise sur l'origine de ces curieux monuments serait un relevé complet et exact. A l'appui de la théorie que les grottes dans leur forme actuelle étaient l'œuvre des croisés (*mediæval excavators*), on a invoqué entre autres arguments « la destruction de tombes juives dans le percement des grottes », et « la taille diagonale en quelques parties des parois » (2). Il semble pourtant qu'on ait pu avant le Moyen Age percer des tombes juives — si tombes juives percées il y a; — quant à ce qui est appelé ici *the diagonal dressing*, j'avoue n'en avoir relevé la trace en aucune des principales cavernes, à moins que cela ne fasse allusion aux larges stries obliques, d'inclinaison et de profondeur variables, très apparentes en effet en maint endroit et tout à fait analogues à ce qu'on peut voir sur les parois de grès de cent tombeaux de Pétra. Il n'est pas jusqu'aux rares plans déjà dressés qui ne doivent recevoir des modifications. Celui de *Meghârat Sandahannah* par exemple tel qu'il est présenté dans le Survey (*loc. c.*, p. 291) devrait s'augmenter de plusieurs pièces apparemment fermées au temps où ce plan fut levé.

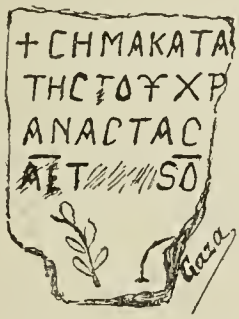
Le fragment d'inscription suivant a été trouvé par nous dans une maison arabe à Gaza. Il est actuellement déposé chez le missionnaire latin dom Gatt. Dimensions du morceau de dalle : $0^{m}30$ de haut sur $0^{m}26$ de large; hauteur des lettres $0^{m}025$. Copie.

à peine dissimulés d'inscriptions, monnaies, lampes, à l'usage des collectionneurs novices. Heureusement cet art a peu gagné depuis les poteries moabites et les pentateuques préhistoriques!

(1) *Étude historique et topogr. de la tribu de Juda*, Paris (1869?), pl. à la fin du vol.

(2) Survey of W. Palestine, *Memoirs*, III, p. 238.

Le seul intérêt de ce débris est dans la formule initiale. Si la date, dont la lecture semble claire, est à calculer selon l'ère de Gaza telle que l'a établie M. Clermont-Ganneau (1), 61/60 avant Jésus-Christ, l'année 270 égalerait 211 ou 210 de notre ère. Peut-être faudrait-il supposer



l'écriture en ordre inverse commençant par les unités, le chiffre des centaines ayant disparu dans la cassure ?

*
* *

Quelques découvertes intéressantes ont été faites sur divers points de Jérusalem ; il n'est malheureusement pas toujours facile d'obtenir l'autorisation de faire des relevés et les débris de monuments disparaissent pour faire place à de nouvelles constructions.

C'est le cas en particulier pour les fouilles pratiquées dans la partie occidentale du Mauristân. Elles ont fait découvrir les restes encore très beaux d'une église médiévale, entre l'église allemande ancienne Sainte-Marie-Latine et l'église de Saint-Jean-Baptiste, c'est-à-dire dans la situation que les documents du Moyen Age assignent à l'église de l'Hôpital, ou plutôt de Sainte-Marie-Latine *la petite*. Parmi les débris, six grands chapiteaux de marbre d'un travail très soigné méritaient d'être examinés attentivement. Malgré des instances réitérées auprès du haut dignitaire de l'Église grecque orthodoxe à qui appartiennent les ruines, nous n'avons pu jusqu'ici obtenir de les relever.

En établissant au même endroit les fondements du nouveau mur d'enceinte, à l'angle des rues Frédéric-Guillaume et des *Dabbâghin* on a dû creuser très profondément la tranchée sur une longueur de plusieurs mètres. D'après les renseignements assez imprécis fournis par quelques ouvriers, on aurait rencontré une sorte de citerne dont la partie inférieure, à plus de 8 mètres sous le sol, était creusée dans le rocher, et la paroi méridionale, à 6 ou 7 mètres de la rue des Dab-

(1) *Archæological Researches*, II, p. 419 ss.

bâghin, formée par le rocher sur une certaine hauteur, puis par des décombres et les débris d'un gros mur en retrait sur la paroi du rocher. Je livre telles quelles ces indications sans avoir pu en vérifier l'exactitude ni obtenir mieux. Pour vagues qu'elles soient elles peuvent avoir leur intérêt dans la question épineuse du deuxième mur d'enceinte de la ville et de son rapport avec le Saint-Sépulcre (1).

A une centaine de mètres au nord-nord-est de la porte de Jaffa, entre l'hôpital grec, le couvent de s. Dimitri et l'angle nord-ouest du *Ḥammâm el-Batrak*, le patriarcat grec orthodoxe a entrepris la construction d'une « Université ». Sous les masures enlevées pour faire place au nouveau monument on a trouvé des voûtes ogivales soutenues par des piliers puissants et d'un beau travail; l'origine en est clairement établie par la taille médiévale et quelques signes lapidaires. On a trouvé dans les décombres un bas-relief reproduisant, semble-t-il, une scène de chasse d'après un modèle grec : c'est tout ce qu'un rapide coup d'œil nous a permis d'en saisir. J'ignore quel édifice s'élevait en ce lieu dans la Jérusalem des Croisés.

Une petite église a été découverte par les Arméniens entre *Bâb-Néby Daoud* et ce qu'on appelle aujourd'hui « Maison de Caïphe, » non loin du Cénacle. Le déblaiement n'en est pas achevé.

Dans une visite à Jérusalem M. Macalister a fait quelques fouilles, avec les ressources du *PE Fund* à l'hypogée juif décrit précédemment par la *Revue* (1899, p. 297 ss.). La seule modification à introduire à la suite de ses travaux dans le plan publié (*loc. c.*, p. 298) est l'existence normale des *loculi* dans la chambre septentrionale, trois sur chaque paroi, excepté celle où est percée la porte *a*. Nous n'avions pu en dégager qu'un.

Jérusalem.

Fr. H. V.

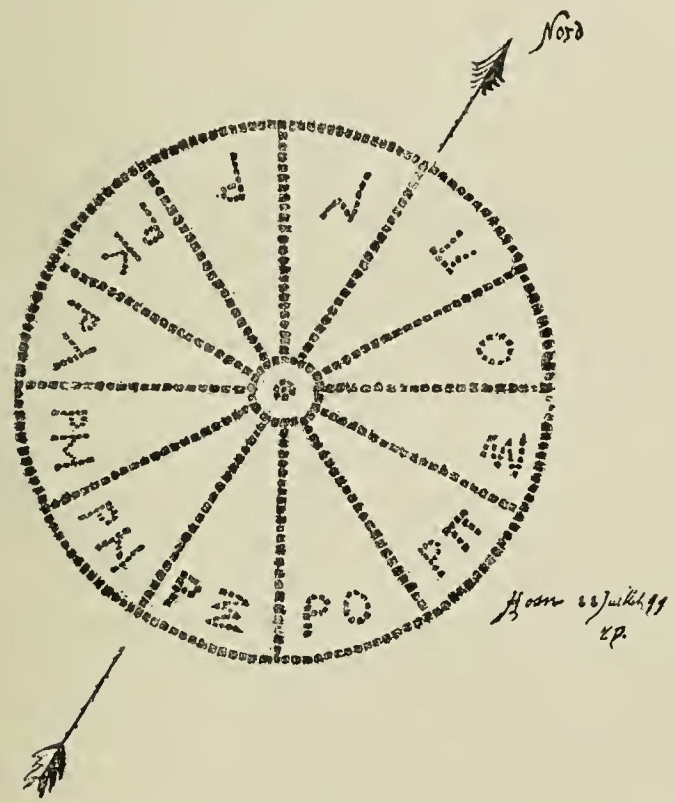
* * *

Au cours d'un voyage dans la Pérée, le R. P. Vincent Delau, professeur à l'École Biblique, a visité Ḥoṣn, assez fort village, composé presque entièrement de chrétiens, soit catholiques, soit schismatiques,

(1) Cf. la note de M. le Prof. Guthe (ZDPV. XVII, p. 128) attestant la présence d'un mur analogue à celui signalé ici, plus loin vers l'Orient sous l'église Sainte-Marie. Malheureusement aucun relevé graphique n'est fourni là non plus.

et situé à 1 h. 1/4 environ au sud d'Irbid, sur les confins des montagnes d'Adjloun et des plaines du Ḥaurân. Un tell ancien fort remarquable, quelques débris de constructions antiques et quelques fragments d'inscription permettent de conjecturer qu'il y avait là jadis une cité assez importante, peut-être une des villes de la Décapole, dont plusieurs encore ne sont pas sûrement identifiées.

Un des missionnaires catholiques de l'endroit, dom Smet, signala au P. Delau, dans le village actuel, une mosaïque que ce dernier s'empressa d'aller relever. Il nous en a donné le dessin ci-dessous dont il garantit l'exactitude.



Cette rosace, dont toutes les lignes et lettres sont tracées par des cubes d'un bleu pâle, fait partie d'un pavage en mosaïque assez étendu et entièrement blanc pour le reste. Aucune trace de constructions n'a pu être constatée sur les bords du pavement, soit qu'elles aient entièrement disparu, soit qu'il s'agisse d'une place publique ou d'une cour extérieure. Cette figure assez originale nous a été remise sans aucune tentative d'interprétation ou d'explication ; son diamètre est de $1^{m},20^{cm}$.

Après l'avoir souvent regardée, je me suis enfin décidé à la communiquer à la Société Nationale des Antiquaires, dans la séance

du 13 décembre 1899, et j'en ai proposé l'explication suivante. Les lettres représentent des nombres; en commençant par la lettre *Xi*, et en poursuivant par la lettre *omicron*, nous avons donc 60, 70, 80, 90, 100, 120, 130, 140, 150, 160, 170, 180. La quatrième lettre, malgré sa forme irrégulière, est bien certainement un *koppa*. C'est une progression régulière par dizaines, à l'exception du nombre 110 qui fait défaut. Il n'en est pas moins vrai que chaque demi-circonférence se compose de 60 unités, et que le tout fait un total de 120, partant de 60 et allant jusqu'à 180. Étant admise cette manière d'inscrire les nombres dans les espaces blancs compris entre les lignes, il fallait nécessairement supprimer un nombre. Pour les exprimer tous, on aurait dû les écrire sur les lignes, et mettre sur la même le nombre de départ 60 et le nombre *terminus* 180. De cette façon 60 et son double 120 eussent été sur les deux rayons se faisant face et partageant la circonférence en deux parties égales. Notons que, d'après l'orientation observée et indiquée par la flèche que le P. Delau a ajoutée au dessin de la mosaïque, le point de départ 60 est situé exactement à l'est.

Cette explication a été admise sans objection. Ce qui reste encore un point d'interrogation, c'est l'usage auquel servait cette rosace, ce qu'elle représentait. Mon humble avis était d'y voir une figure géométrique donnant une division mathématique du cercle, et pouvant servir à l'astronomie ou à la géographie. Cette opinion a été partagée par plusieurs autres. — M. Cagnat, si compétent en fait d'épigraphie et présent à la séance, a fait observer qu'il s'agissait bien plus probablement d'un simple jeu de marelle. La plupart de ces jeux, il est vrai, sont rectangulaires, comme ceux que l'on a retrouvés à Jérusalem et ailleurs; mais il en existe aussi qui affectent la forme circulaire. M. Cagnat l'a reconnu en voyant un jeu de marelle dans une figure gravée sur le dallage de la basilique de Timgad, et en la rapprochant d'autres figures du même genre tracées dans le sol de la basilique julienne, sur le forum romain. « Il fallait bien, à Timgad comme à Rome, que les désœuvrés s'occupassent; dans les provinces aussi bien que dans la capitale il y avait des gens *assez pervers*, comme disait Cicéron, *pour oser jouer aux dés même au forum* (1). »

L'opinion de M. Cagnat est certainement très plausible : il me semble permis cependant de faire quelques réserves. Partout, à Rome, à Timgad, à Jérusalem et ailleurs, il s'agit de figures gravées sur la

(1) Timgad, une cité africaine sous l'empire romain, par E. Boewillevald et R. Cagnat, 2e livraison, p. 27.

pierre de pavage, par les désœuvrés en question, sans art ni grande régularité, avec le premier marteau venu. A Ḥoṣn au contraire, c'est un travail réel en mosaïque, une figure régulière, qui permet de supposer une division mathématique du cercle. Les jeux de marelle ont tout au plus $0^{m},60^{cm}$ de diamètre, souvent moins; notre rosace a $1^{m},20^{cm}$: ceux-là sont tracés sans préméditation, un jour d'ennui; celle-ci a été voulue et réfléchie. En somme la sagacité des antiquaires peut encore s'exercer à chercher l'usage auquel était destinée la mosaïque de Ḥoṣn.

Fr. P.-M. Séjourné.

Paris.

RECENSIONS

I. Origenes Werke. — *Erster Band : die Schrift vom Martyrium, Buch* I-IV *gegen Celsus.* — *Zweiter Band : Buch* V-VIII *gegen Celsus, die Schrift vom Gebet.* — Herausgegeben von Dr Paul Koetschau. — Leipzig, Hinrichs, 1899.

Nous avons ici même (1er janvier 1898) annoncé le premier volume de la collection des Pères grecs, entreprise par l'Académie de Berlin. Les deux volumes dont nous venons de transcrire le titre sont la suite de la collection berlinoise, et nous donnent, comme prémices de l'édition critique d'Origène, une édition du *De oratione*, de l'*Exhortatio ad martyrium* et du *Contra Celsum*. L'éditeur est M. Koetschau, professeur au gymnase grand-ducal d'Iéna. M. Koetschau ne s'est pas borné à établir et à présenter les textes; mais il a mis en tête de chacun des trois ouvrages une introduction qui embrasse pour chacun les questions historiques, littéraires, doctrinales, en même temps que les questions de tradition textuelle.

C'est ainsi que, à propos de l'*Exhortatio*, nous bénéficions d'une étude sur la date, le lieu et le dessein de la composition de l'ouvrage, d'une analyse du contenu, enfin d'une histoire du texte, manuscrits et éditions. M. Koetschau, après Neumann, fixe au début de la persécution de Maximin, c'est-à-dire à l'année 235, la composition de l'*Exhortatio*. Origène est alors à Césarée. Le prêtre Protoktetos et le diacre Ambroise auxquels est adressée l'*Exhortatio* appartiennent à l'église de Césarée. L'*Exhortatio* d'Origène est pour relever le courage, moins des deux confesseurs, que de tous les fidèles. M. K. suppose avec sagacité que les fidèles fléchissaient et qu'un laxisme tendait à faire tenir pour licites quelques accommodements avec les édits. La morale des *lapsi* de la persécution de Dèce apparaît déjà : on ne se contentait pas de fuir, on pensait que sacrifier est chose indifférente (ἀδιάφορον τὸ θύειν) et que les noms des dieux sont des vocables vains (XLV et XLVI). Notons cependant qu'Origène ne fait allusion qu'incidemment à cette morale relâchée, c'est un simple *Excurs*, comme dit M. K., et il ne faudrait pas faire de cette allusion l'idée génératrice de toute l'*Exhortatio*.

L'édition *princeps* de l'*Exhortatio*, donnée par Wetstein (Bâle, 1674), la deuxième édition, donnée par Delarue (Paris, 1733), reposaient toutes deux sur un seul manuscrit, le *Basileensis* 31, copie du XVIe siècle. M. K. a pris pour base de son édition le *Venetus* 45 (XIVe siècle) et le *Parisinus suppl. gr.* 616 (daté de 1339). Le *Venetus* et le *Parisinus* sont de la même famille; le premier cependant présente un texte plus intègre; le second, au contraire, est lacuneux. Or le *Basileensis* n'est qu'une copie incorrecte du *Parisinus*. On voit de suite l'avantage de l'édition de M. Koetschau.

Les huit livres du *Contra Celsum* ont été composés du temps de l'empereur Philippe l'Arabe, au témoignage d'Eusèbe. M. K., ici encore après Neumann, fixe cette composition à l'année 248, en tenant compte de l'allusion (relevée par Neumann) que fait Origène (III, 15) à une révolution actuelle, sans doute celle des trois contre

empereurs, Jotapianus, Pacatianus et Uranius Antoninus. Le *Contra Celsum* a été écrit, ou plutôt dicté, à Césarée. Neumann a conjecturé que ce grand ouvrage, qui semble avoir été très rapidement écrit, était un livre de circonstance : l'année 248, en effet, amenait le millénaire de Rome, et la célébration de cet anniversaire était pour exalter l'orgueil des païens; Origène aura écrit pour fortifier la confiance chrétienne. Dans aucun autre de ses livres à nous connus, il n'a déployé une pareille étendue de connaissances : M. K. a bien fait de donner un relevé détaillé de cette richesse encyclopédique (p. XXIV et suiv.). Si nous aimons moins le résumé qu'il fait des doctrines philosophiques et théologiques du *Contra Celsum,* exposé vraiment un peu élémentaire, on appréciera l'analyse qu'il donne du *Contra Celsum* lui-même (p. LI-LVI).

Pour l'établissement du texte, M. K. a eu à sa disposition le *Parisinus* cité plus haut, et le *Vaticanus gr.* 386 (XIIIe siècle), dont M. Robinson et M. Neumann avaient montré qu'il est l'exemplaire sur lequel a été copié le *Parisinus.* Pareillement le *Venetus* 45 (XIVe siècle) et le *Venetus* 44 (XVe siècle) sont des copies du *Vaticanus.* En outre, on dispose de la *Philokalia*, qui, dans ses morceaux choisis, reproduit environ la septième partie du *Contra Celsum.* On a ainsi deux traditions du texte, l'une directe (*A*) représentée par le *Vaticanus*, l'autre indirecte (Φ) représentée par la *Philokalia :* M. K. a estimé la première préférable pour l'établissement de son texte. De fait, la *Philokalia*, compilée au IVe siècle par saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, rééditée au VIe avec un prologue nouveau, a couru bien des chances d'être altérée par accident ou par préméditation. M. K. a eu dernièrement l'occasion de le montrer au mieux pour répondre à certaines critiques. — Voyez sur la controverse Koetschau-Wendland l'article de M. Lejay dans la *Revue critique* du 13 novembre 1899. — L'édition *princeps* du *Contra Celsum*, donnée par Hoeschel (Augsbourg, 1605), était construite sur deux copies du *Venetus* 45 et une copie du *Venetus* 44; l'édition de Delarue (Paris, 1733), sur deux copies du *Parisinus* et sur une copie dérivée du *Venetus* 45. On voit par là que l'édition de M. K. a utilisé une source demeurée jusqu'ici hors d'atteinte.

Il n'existe du *De oratione* qu'un manuscrit complet, à Cambridge, Trinity College, B. 8, 10 (XIVe siècle). Il est vrai que le *Parisinus* 1788 (daté de 1440) contient une copie des quatre derniers chapitres, copie d'ailleurs incorrecte et lacuneuse. L'édition *princeps* (Oxford, 1686) ayant été faite d'après le manuscrit de Trinity College, l'édition de Wetstein (Bâle, 1694) n'étant qu'une répétition révisée de l'édition *princeps*, l'édition de Delarue reproduisant celle de Wetstein, il ne restait à M. K. qu'à éditer en le nettoyant le texte du manuscrit de Trinity College. Je dis *en le nettoyant,* car il n'est pas inopportun de noter que les éditeurs berlinois n'affectent pas, en pareille occurrence, de reproduire les leçons du manuscrit diplomatiquement dans leur texte courant : c'est une aberration pédantesque, quand il s'agit d'éditions usuelles, que de placer les corrections dans l'appareil critique, et de laisser dans le texte les étourderies et les quiproquos des copistes.

M. K., dans son introduction (p. LXXV-LXXVII), pose la question de la date du *De oratione*, question dont la solution est, il en convient tout le premier, conjecturale. — « Souvent je me suis demandé, écrit Origène (XXVII, 15), ce qu'est la consommation des siècles au moment de laquelle Jésus s'est montré, si après Jésus des siècles doivent encore se produire. » M. K. tire argument de cette parole d'Origène pour conclure qu'il l'a prononcée à une date avancée de sa carrière : argument d'autant moins rigoureux que pareilles spéculations sur les siècles et les jours du Seigneur et le millenium sont des plus familières à Origène. — Ailleurs (XXIII, 4) Origène dé-

clare n'insister pas sur l'interprétation spirituelle à donner au passage de la Genèse où Dieu est dit se promener le soir dans le Paradis, pour cette raison, dit-il, que « nous avons traité le sujet plus à fond en commentant la Genèse » (ἐξετάζοντες τὰ εἰς τὴν γένεσιν). M. K. voit dans cette allusion une allusion au commentaire du chapitre III de la Genèse : mais on peut y voir une allusion à des développements sur l'*incorporéité* de Dieu, développements qui seront aussi bien placés en tête d'un commentaire du récit des six jours. Or nous avons un spécimen de développements pareils, dans la première des *Homiliae in Genesim* traduites par Rufin, homélies postérieures à 244, et autant dans le premier des *Tractatus de libris scripturarum*. M. K. n'est donc plus autorisé à dire que l'expression ἐξετάζοντες τὰ εἰς τὴν γένεσιν vise les tomes sur la Genèse, dont les huit premiers furent composés à Alexandrie avant 231, ni encore moins à supposer que le développement contre l'anthropomorphisme appartenait au tome IX postérieur à 231. — D'ailleurs, notre observation n'est pas pour faire du *De oratione* une œuvre de la jeunesse d'Origène : nous y voyons bien plutôt une œuvre de sa maturité, une œuvre populaire où il ferait allusion seulement à ses homélies, point à ses tomes. Ce nous est une raison pour ne pas reconnaître une allusion aux tomes sur saint Jean dans le passage (XV, 1) où M. K. pense en trouver une : « Le Fils n'est pas autre que le Père en être et en substance (κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον), comme il est montré ailleurs » (ὡς ἐν ἄλλοις δείκνυται). Il est sûr que, au tome X, 1 sur saint Jean, Origène touche à cette question, mais il n'y touche qu'en passant, nullement *ex professo*, et il n'y a pas là la moindre démonstration (δείκνυται). Lorsque M. K. conclut de cette rencontre incidente que le *De oratione* est contemporain du Xe tome sur S. Jean, lequel fut composé en 233 ou 234, il déduit avec rigueur de données qui n'ont pas de consistance. — Pareillement, M. K. trouve une allusion au commentaire de l'Exode, lequel est antérieur à 240, dans le passage (III, 3) où Origène écrit : « Pourquoi n'est-il pas dit *et il pria*, comme précédemment, mais *il étendit les mains vers le Seigneur*, plus opportunément ailleurs on le peut chercher » (εὐκαιρότερον ἐν ἄλλοις ἐξεταστέον). C'est une simple formule de prétérition, *quaerendi non est hic locus :* ce n'est nullement une allusion à un commentaire déjà existant. — M. K. observe encore que dans le *De oratione* il n'est pas question de martyre, et c'est à ses yeux une preuve que le *De oratione* est antérieur à la persécution de Maximin. Mais ce silence s'entendrait tout autant du règne que saint Denys d'Alexandrie qualifiait de « très doux », celui de Philippe l'Arabe (244-249).

Ces réserves sont de peu de portée et ne sauraient rien diminuer de la haute valeur des introductions, sobres et lumineuses, de M. K. Le texte lui-même nous a paru beaucoup plus soigneusement édité que celui de l'Hippolyte de M. Achelis. Les tables sont considérables. Nous leur reprocherions seulement de confondre le texte et le commentaire et, quand il s'agit du *Stellenregister*, les sources de M. K. et celles d'Origène.

II. **The lausiac history of Palladius**, by Dom Cuthbert Butler. — Vol. VI, n° 1 des *Texts and Studies* de J. A. Robinson. — Cambridge, University Press, 1898.

Palladius, qui était originaire de Galatie, a dû passer les premiers temps de sa vie monastique en Cappadoce et en Palestine. En 388, âgé de vingt et un ans, il est à Alexandrie ; deux ans plus tard, au désert de Nitrie ; l'année d'après (390-391), il se retire plus avant dans le désert, en un lieu appelé *les Cellules*, à cause du nombre des ermites qui y sont établis, et il y demeure neuf années auprès de l'abbé Macaire, puis d'Evagrius, deux maîtres de l'ascétisme. En 400, le soin de sa santé le ramène à

Alexandrie, puis en Palestine, et, avant la fin de l'année, il est fait évêque d'Hélénopolis en Bithynie. Il est l'ami fidèle de saint Jean Chrysostome; pour le défendre, il fait en 404-405 le voyage de Rome; à son retour, enveloppé dans la disgrâce de l'évêque banni, il est lui-même exilé à Syène, puis à Antinoopolis. Entre temps, on le retrouve à Jérusalem. En 417 son exil prend fin, et en 420 il écrit sous le titre d'*Historia* une suite de notices biographiques sur les moines qu'il a connus, soit personnellement, soit de réputation. Cette *Historia* est dédiée à un officier de la cour de Théodose II, nommé Lausus. De là le nom d'*Historia lausiaca*.

Les critiques ne s'accordaient plus sur la valeur de cette historiographie. Ils y avaient vu jadis, avec Tillemont, un modèle d'information et de sincérité. Ils n'y voyaient plus, avec M. Weingarten, qu'un roman tendancieux et superstitieux, et une insolente fiction de moine, avec M. Lucius. M. Amélineau, avec une connaissance plus réelle du milieu égyptien, n'avait pas réussi à réhabiliter Palladius.

Dom Butler nous rend ce premier service de nous restituer le vrai texte de Palladius. Car on connaissait deux recensions grecques de Palladius, une recension longue, popularisée par les *Vitae Patrum* de Rosweyd (Anvers, 1615), et une recension brève, mise au rebut par le même Rosweyd. Ce qui caractérisait la recension longue, c'est qu'elle était un conglomérat de la recension brève et de l'*Historia monachorum* de Rufin. On en concluait que Palladius avait mis en grec et fondu avec sa propre prose le latin de Rufin. Mais on faisait fausse route, car l'*Historia monachorum* n'est pas une œuvre originale de Rufin, Rufin n'en étant que le traducteur et l'original grec étant désormais retrouvé. La recension brève au contraire est le texte authentique de l'*Historia lausiaca*.

Dom Butler fournit de cette thèse une démonstration très soignée : il établit que la recension brève n'est pas un abrégé de la recension longue et que cette dernière n'est pas une seconde édition donnée par l'auteur de la recension brève. On appréciera davantage encore l'étude qu'il fait de Sozomène, à ce propos. Nous avions cru, sur la foi de M. Lucius, que Sozomène, dans ce qu'il rapporte des moines égyptiens, avait pour source un recueil de vies de moines qu'il attribue lui-même à un soi-disant Timothée, et que ce recueil était une source que Sozomène avait eue en commun avec Rufin et Palladius. En réalité, Sozomène a puisé à la recension brève, c'est-à-dire au recueil authentique de Palladius, et à l'original grec dont Rufin a fait son *Historia monachorum*. Quant à Palladius, son recueil authentique, une fois dégagé de l'*Historia monachorum*, ne paraît pas avoir de sources autres que l'information personnelle de Palladius. La conjecture d'après laquelle il aurait traduit des documents coptes, n'est pas établie. Nous sommes en présence d'un témoignage direct.

Que vaut ce témoignage? Dom Butler montre, avec une grande justesse de nuance, combien simpliste est l'opinion de ceux qui, comme M. Weingarten, jugent de l'*Historia lausiaca* d'après l'analogie que fournirait la littérature des romans et des métamorphoses classiques, Phlégon ou Antonius Liberalis. L'*Historia lausiaca* ne représente pas même le roman chrétien, tel qu'il se montre dans la vie fabuleuse de saint Macaire le Romain, par exemple, ou dans la légende symbolique de sainte Marie l'Égyptienne. A lire l'*Historia lausiaca* nous sommes dans un monde de *mirabilia*, le monde même où vivaient les chrétiens d'Égypte : les *Contes et romans de l'Égypte chrétienne* publiés par M. Amélineau sont caractéristiques de cette conception du monde, qui, pour être plus vive en Égypte, n'en est pas moins répandue dans toute la chrétienté, témoin saint Augustin au XXIIe livre de la *Cité de Dieu*, témoin Théodoret, témoin Sulpice Sévère, témoin saint Jérôme. Palladius ne sera pas pourtant un mythographe.

Dès lors le débat s'élargit et il convient de féliciter Dom Butler de n'avoir pas hésité à aborder la question de l'origine du monachisme. Saint Antoine est-il un personnage mythique? Doit-on parler de lui comme faisait M. Gwatkin, écrivant : « Le grand ermite Antoine qui n'a jamais existé... »? L'affirmation de Weingarten posant en fait que jusqu'en 340 on n'a pas entendu parler d'ermites, est-elle fondée?

Il est vrai qu'Eusèbe ne parle nulle part d'ermites, non plus que de saint Antoine, pas même dans la *Vita Constantini*, où l'occasion aurait pu s'offrir à lui d'en parler. Mais il faut prendre garde de tirer argument du silence des écrivains, silence qui n'est quelquefois que prétérition. Il est vrai aussi qu'Athanase, dans des écrits antérieurs à 340, parle de μονάζοντες, et Aphraates, que des publications toutes récentes ont fait connaître, a une homélie (la sixième) adressée pareillement à des μονάζοντες : or les μονάζοντες ne sont encore ni des ermites, ni des cénobites (1). Toutefois des publications récentes encore nous ont révélé ce Mar Awgin qui importa le monachisme en Mésopotamie, et qui, de pêcheur de perles à Clysma, était devenu le disciple de Pakhôme, en Égypte, antérieurement à 330; pareillement, ce Schmoudi, qui, en 342, âgé de neuf ans, était recueilli et formé par son oncle Bgoul, un vieillard, disciple de Pakhôme. Ces observations infirment sensiblement la thèse de Weingarten. — Pour ce qui est de la réalité du personnage de saint Antoine, dom Butler énumère et critique tous les témoignages. Avec raison, il n'attache pas grande valeur à l'attestation fournie par la *Vita Macarii* copte mise effrontément sous le nom de Sérapion de Thmuis; plus sérieuse est l'attestation de l'Alexandrin Didyme, rapportée soit par Palladius, soit par saint Jérôme, soit par Rufin; peut-être n'aurions-nous pas osé mettre sur la même ligne les attestations de Palladius, de Cassien et de l'*Historia monachorum*, mais de là à faire d'Antoine une figure mythique, il y a bien loin. En somme, le souvenir de saint Antoine était très vivant à Alexandrie et en Égypte, et ce souvenir était indépendant de la *Vita Antonii*. — Et pour ce qui regarde le monachisme même, Dom Butler a judicieusement noté qu'il était une façon d'héritage de la piété égyptienne. Dès avant la conquête romaine, les temples de Sérapis, et en particulier le grand Sérapéum de Memphis, avaient leurs reclus, leurs κάτοχοι. Dom Butler aurait pu rappeler à ce propos le monument, que nous avons au Louvre, de Hor-necht et de sa sœur Tai, « supérieure des recluses d'Ammon ». Ces ascètes qui vivaient ainsi ἐν κατόχεσι θεῶν étaient vêtus de brun, comme se vêtiront plus tard les moines, et n'étaient pas moins qu'eux négligés dans leurs hardes et dans leurs cheveux; ils vivaient d'aumônes; ils pratiquaient des pénitences de fakirs. Le grand saint Pakhôme débuta au Sérapéum, et, devenu chrétien, il n'eut qu'à changer de couvent. Antoine et Pakhôme, sur la fin du IIIe siècle, créèrent le monachisme chrétien. Le premier n'alla pas au delà de la vie érémitique, laissant tout à la conduite de l'Esprit en chacun. Le second organisa le cénobitisme, un collectivisme où l'Esprit était discipliné, et les doux contemplatifs embrigadés en équipes de laboureurs, de tisserands, de forgerons, de tanneurs, de foulons et de calligraphes. Dom Butler marque spirituellement que, ermites ou cénobites, tous ces moines étaient également travaillés par la ferveur de s'étonner les uns les autres : ils poursuivaient un record, et ont plus d'une fois atteint celui de la singularité. Mais ensemble ils étaient une expansion nécessaire de la vie chrétienne, et leur ascétisme, tel qu'il empreint leurs dits et leurs gestes, est une page originale, et belle, et saisissante, de la vie intérieure de l'humanité.

Nous n'avons fait que résumer le livre de Dom Butler, et l'on trouvera que la part

(1) Voyez notamment le § 7 de l'homélie VI (édition Parisot, p. 271).

de la critique est bien restreinte! C'est qu'aussi ce livre, que nous avons lu deux fois, la plume à la main, est un modèle de méthode et d'exactitude. L'auteur a abordé un sujet que des études comme celles de Weingarten, et plus récemment de Zockler et de Preuschen, auraient pu faire tenir pour épuisé : il l'a renouvelé et avec une critique si informée et si prudente que l'on peut, semble-t-il, sans témérité parler de ce que cette critique a de définitif.

Pierre BATIFFOL.

Toulouse.

I. Assyrian Babylonian Religious Texts I. II. — Assyriological-astronomical Texts. III. — J. CRAIG, *Assyriol. Bibliothek* Hinrichs.

Ces textes assyriens publiés sans transcription ni traduction méritent d'être signalés aux lecteurs de la Revue. Dans le premier fascicule, on trouve maint hymne ou psaume qui ont une forte saveur biblique. J'en donnai quelques *spécimens* en style large, à la *Revue de l'Hist. des Rel.* en 97, qui ont été fort goûtés. Mais ce fascicule a un autre mérite : il constitue une excellente école pour les jeunes assyriologues, en ce que par le grand nombre de fautes qu'il contient, il se prête beaucoup aux restitutions, exerce et développe singulièrement la perspicacité de ceux qui en essaient le déchiffrement. Ç'a été une de nos occupations aux Hautes Études, en hiver 1896-97, travail fructueux, s'il en est.

Ce mérite du premier fascicule de M. Craig se trouve cependant diminué, depuis qu'il a publié, dans un 2me fascicule, une série interminable (je veux dire interminée) de corrections à son premier Choix de textes.

Le deuxième fascicule contient une suite d'hymnes ou chants religieux avec ou sans rituel, mais avec la mention curieuse, dans l'un d'eux, du sacrifice du porc.

Le troisième renferme des textes astronomiques.

Chaque émission de M. Craig est précédée d'une éloquente préface et d'une contribution importante à leur déchiffrement. Ce travail de traduction, réservé et promis autrefois, va en effet bon train. Dès 1895, en tête du 1er fascicule, on en rencontrait quelques fragments que les connaisseurs ont très appréciés. La préface du 2me fascicule contenait, par une dérogation bien permise, un mot d'histoire contemporaine Assyriologique, et des vues sur les mérites relatifs de quelques savants appartenant à cette spécialité.

L'une et l'autre œuvre se continuent dans le dernier fascicule, avec d'autant plus de succès que l'éditeur a eu le loisir de prendre des corrections, et qu'il s'est mûri par des années de réflexion. On devine quel état de supériorité par rapport à celui qui travaillait, il y a trois ans, exclusivement sur Craig I!

Deux lignes des *Rel. Texts* (et les deux premières) feront comprendre aisément les avantages particuliers et les aptitudes de M. Craig.

ebir šamê šapi-ku irṣitim

bakiki mê tamtim murriš arišu (?)*-tu*

Ebir est une correction du 1er fascicule, oubliée dans le 2me, insérée dans le 3me. Dictionnaire et listes d'Idéogrammes s'enrichissent du même coup. *Šapi-ku* est une nouveauté pour *pat-ku* (*patqu*), et *bakiki* est moins rococo que *madidi*.

Veuille le professeur du Michigan nous donner promptement (*šapiku* et *bakiku*) une traduction complète de ses *Rel. Texts* et de ses *Astronom. Texts!* La science y gagnera, car, comme dit excellemment Aristote, *Scientia ex contrariis.*

II. Letters and Inscriptions of Hammurabi par L. W. King (Luzac).

Cette publication ressemble assez à la précédente, en tant que série de textes *sans transcription ni traduction*. En attendant leur déchiffrement par M. King, elle nous rend dès maintenant un grand service. Dans l'une des lettres du fameux roi se trouve nommé bien distinctement un chef *Inuḫ Samar*, lecture qui tranche du coup la question *Ku dur nuḫ gamar* que j'avais jeté autrefois sur le marché scientifique en le livrant à la discussion publique. Ce nom propre, par son isolement et le caractère particulier de l'écriture sur argile à cette époque, devait laisser des doutes dans les esprits, lors même que le *nuḫ* à lui seul n'eût pas fourni une objection sérieuse contre l'identification au moins grammaticale de Kudurnuhgamar avec Kudurlagamar. Le nouveau document rencontré par M. King place le nom dans un autre contexte, avec une coupe différente, qui nous fixe très facilement sur la vraie lecture. *Ku* ou *šu* se rapporte à ce qui précède, *i* ou *tur* si semblables à cette époque est réellement *i*. Dans le premier texte, c'est bien *ga* qui est plutôt apparent, comme il a semblé à plusieurs assyriologues (et non des moindres), qui ont vu l'original, et qui dans l'ensemble n'ont rien trouvé de plus plausible à mettre à la place, avant le nouveau document. Mais le *ga* aussi doit céder devant un texte mieux écrit.

Quant à M. King qui dit (p. XXXV) du signe *ga*, qu'il semble avoir été « gratté accidentellement ou autrement », je l'appellerai, dans la mesure où il pense m'atteindre par cette disjonctive, KING LIAR.

V. Scheil, O. P.

Paris, octobre 1899.

Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias Apokalypse, *koptische Texte Uebersetz.*, *Glossar*, von G. Steindorff; in-8°, VI-190 p. et 2 pl. phototyp. Leipzig, Heinrichs, 1899.

Les apocalypses d'Élie et de Sophonie, bien connues des anciens Pères, semblaient perdues sans retour, lorsque d'heureuses découvertes de M. Maspero en 1893 dans un monastère de la haute Égypte en révélèrent des parties importantes dans un manuscrit copte. Un peu plus tard de nouveaux feuillets furent acquis pour le musée de Berlin sur les marchés d'Égypte. Publiés hâtivement et sans étude suffisante, ces textes n'avaient été ni groupés ni même identifiés avec précision, puisque les premiers éditeurs donnaient comme Apoc. de Sophonie des fragments d'un manuscrit dont le feuillet final, aujourd'hui retrouvé, porte l'indication explicite « Apocalypse d'Élie ». Harnack en donnant naguère la littérature traditionnelle relative à ces apocryphes (*Gesch d. altchr. Litter.* I, 853-4) annonçait une édition plus critique préparée par les soins de M. Steindorff : c'est l'ouvrage qui vient de paraître. Il fait partie de la collection *Texte u. Untersuch.* (vol. XVIIe, 3e part.) publiée par MM. de Gebhardt et Harnack et la compétence reconnue de l'auteur en matière d'études coptes complète les garanties désirables pour la publication et la traduction correctes de ces débris curieux de vieille littérature chrétienne.

M. Steindorff, qui ne s'est point mépris sur leur valeur, déclare s'être proposé seulement d'en mettre le contenu à la disposition des théologiens qui ignorent le copte et s'excuse avec une modestie parfaite de ce qui manque à une œuvre qu'il a voulu faire exclusivement philologique. Son travail très consciencieux a consisté d'abord à reprendre par le détail l'examen de tous les feuillets pour établir la lecture matérielle et tirer de l'observation paléographique les renseignements qu'elle pouvait fournir sur l'origine et la date. Le résultat de ses recherches peut se résumer ainsi.

On possède actuellement : A, la presque totalité (22 feuillets) d'un ouvrage en dialecte akhmimien dont le commencement et quelques pages restent à trouver ;

B, 6 feuillets d'une recension sahidique de ce même ouvrage ;

C, 1 feuillet de l'Apocalypse de Sophonie en sahidique.

A comprend lui-même deux parties : *a*) une vision apocalyptique dans le genre des apocalypses de Pierre et de Paul ; *b*) des prophéties relatives à la fin des temps, aux bouleversements qui accompagneront la venue de l'Antéchrist et précéderont celle du Messie. Au point de vue littéraire les deux morceaux pourraient appartenir au même ouvrage ; des observations très précises de M. S. il faut cependant conclure à deux compositions différentes.

Dans A[a] le voyant conduit par un ange visite sa propre ville, le monde, le lieu de l'expiation (Amenti), une mer de feu, de soufre et de poix derrière des portes fulgurantes. Il observe deux anges occupés à écrire sur un registre (χειρόγραφον) les bonnes œuvres des hommes, tandis que des myriades d'anges épouvantables tourmentent les âmes des pécheurs, dans ce séjour horrible dont le grand ange resplendissant, Eremiel, est l'administrateur. Près de succomber d'effroi à l'aspect de l'ange accusateur (κατήγορος), il supplie le Dieu qui a sauvé « Israël de la main du Pharaon..., Susanne de celle des vieillards pervers..., et les trois saints Searak, Meisak, Abdenakob de la fournaise », de le sauver aussi. L'intervention d'Eremiel le délivre. Les anges le mettent en bateau et le conduisent au séjour des bienheureux où il est félicité d'avoir échappé au κατήγορος. Des hauteurs où les anges conversent avec les justes, Abraham, Isaac, Jacob, Hénoch, Élie, David, il contemple de nouveau l'Amenti. A un son de trompette donné par un ange les justes intercèdent en faveur des âmes livrées à l'expiation ; le signal et la prière sont réitérés chaque jour. Mis en goût par ce qui a déjà passé sous ses yeux, le voyant demande à voir plus encore ; son guide céleste déclare ne lui pouvoir montrer davantage jusqu'au jour du Seigneur, et une lacune interrompt brusquement le récit.

M. Steindorff, à la suite de Harnack, voit dans ce premier texte un écrit juif composé dans l'esprit de la théologie pharisaïque, très apparenté aux apocalypses de Pierre et de Paul et originaire d'Égypte, peut-être au cours du premier siècle av. J.-C.

A[b] débute par la formule prophétique courante : La parole du Seigneur fut sur moi. Suit le rappel des châtiments divins réservés au mal et des éternelles récompenses promises à la vertu. Le prophète insiste sur la nécessité de se mettre en garde contre les séducteurs de la fin des temps qui nieront l'efficacité du jeûne. Un roi d'Assyrie se lèvera du nord, qui mettra l'Égypte en grand péril : la désolation sera telle qu'on ne pourra plus se rendre aux Lieux Saints et beaucoup souhaiteront la mort. Alors paraîtra, venant de l'Occident, le « roi de paix » qui tuera le roi d'Assyrie et restaurera les sanctuaires. Nouvel oppresseur et nouvelle angoisse extrême. Trois rois de Perse emmèneront captifs à Jérusalem les Juifs d'Égypte. Après nombre d'autres péripéties dont divers rois sont les personnages et l'Égypte le principal théâtre, sous le règne salutaire d'un monarque d'Héliopolis, l'Antéchrist paraît sous des formes étranges. Il poursuit la vierge Tabitha qui est venue jusqu'à Jérusalem lui reprocher son iniquité. L'avènement du Messie met un terme au triomphe du « fils d'iniquité ». Le monde est purifié par le feu. Sur une terre nouvelle et sous de nouveaux cieux le Christ inaugure avec ses saints un règne de mille ans d'où le mal est exclu.

L'examen de cette pièce justifie bien la conclusion de l'éditeur qui y voit une élucubration du judaïsme égyptien vraisemblablement antérieure à notre ère, mais fortement retouchée dans des cercles chrétiens.

La même conclusion s'étend à B, simple recension sahidique parrallèle à A^b avec quelques détails plus amples, notamment dans l'épisode de Tabitha. L'Antéchrist poursuit la Vierge, suce son sang, en répand sur le Temple, ce dont le peuple se trouve bien. Ressuscitée le lendemain, Tabitha lui déclare qu'elle vit à jamais en Dieu et qu'il ne pourra plus rien sur elle. Hénoch et Élie se présentent à leur tour pour lutter contre le méchant dont la présence a profané le lieu saint. Le combat dure sept jours sur la place de la ville et il est d'abord funeste aux deux saints personnages qui sont tués et restent morts trois jours et demi, puis ressuscitent et, grâce à un renfort de soixante-quatre mille anges, finissent par triompher.

Le texte à peu près également défectueux des deux recensions et leurs multiples points de contact font supposer qu'on n'est pas en présence de MSS. originaux, mais de deux reproductions d'une même version akhmimienne de l'original grec, faite peut-être vers la fin du troisième siècle.

C qui se donne comme une vision de Sophonie est malheureusement de trop peu d'étendue pour fonder un jugement sûr. Il y est question de l'ange *accusateur* et de cinq mille anges qui tourmentent les âmes dans l'Amenti, les promènent de l'orient à l'occident et les frappent violemment. Ces détails rappellent bien l'apocalypse anonyme, qui pourrait dès lors être considérée comme une recension akhmimienne de l'apocalypse de Sophonie; mais il vaut mieux attendre que de nouvelles trouvailles procurent une plus abondante lumière.

D'intéressants problèmes sont soulevés par ces textes. On ne retrouve pas, dans les morceaux conservés, les passages cités I Cor., II, 9 et Éphés., V, 13, d'après S. Épiph. (haer. 42) et Origène (sur S. Mat., XXVII, 9); par contre les rapports sont manifestes avec notre Apoc. canonique; cf. *v. g.* l'ange accusateur, XII, 10; la mer de feu et de soufre, XIX, 20, etc.; les deux justes (apparemment Moïse et Élie) tués par la bête et restant morts trois jours et demi sur la place de la grande ville, XI, 8 ss., etc., etc. Il pouvait être curieux de comparer l'apoc. anonyme avec tel passage des *Apophtegmata Patrum Ægypt.* (par ex. pour la description du ciel et de l'Amenti. Zoëga, Catal..., 327), surtout avec Ézéchiel; ou bien encore d'établir le rapport de l'apoc. d'Élie avec le *Sepher Elia* qui paraît en être une recension hébraïque. Mais on ne saurait demander à l'auteur plus qu'il ne s'est proposé de donner.

Il fait précéder le texte d'utiles remarques grammaticales et l'accompagne d'un lexique akhmimien très précieux pour ceux qui, sans être spécialistes, voudront contrôler sa traduction faite avec grand soin et beaucoup de bonheur malgré les difficultés spéciales à vaincre.

Outre leur intérêt intrinsèque ces compositions pseudo-épigraphiques ont un autre mérite encore : celui d'attester dans les milieux juifs et chrétiens des premiers siècles des mœurs littéraires fort différentes des nôtres. Nous avons peine à comprendre qu'il n'y ait pas quelque déloyauté à placer gratuitement un ouvrage sous le couvert d'un nom consacré par une gloire séculaire. De tels scrupules ne troublaient point la conscience antique. Les textes publiés par M. Steindorff en sont une fois de plus la preuve, et c'est parce qu'il peut n'être pas oiseux de relever ce fait de temps à autre que je me suis quelque peu attardé autour de la nouvelle publication.

Jérusalem. Fr. Hugues VINCENT.

I. Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, von IOHANNES FREY. — 1 vol. in-8°. Leipzig, Deichert, 1898.

Dans cet ouvrage, M. Frey commence par établir la croyance des anciens Hébreux

à l'âme et à sa survivance après la séparation d'avec le corps. Cela n'a rien de bien nouveau. Il examine ensuite les pratiques multiples usitées en honneur des morts, et s'efforce d'en préciser la signification religieuse et le caractère cultuel. Celles qu'il parcourt en premier lieu sont celles qui concernent l'habillement, comme la déchirure des vêtements, l'adoption d'habits funèbres et spécialement du sac, le voilement de la tête, la déposition des sandales, l'abstention de toute parure, l'emploi de la poussière et de la cendre. Il étudie, en deuxième lieu, la nature des lamentations proférées au sujet des morts, et le caractère des repas et des sacrifices funéraires. Au troisième rang, il place les actions opérées sur le corps humain lui-même : coupure des cheveux, blessures, tatouage (?), mutilations. Il termine par deux chapitres assez étendus, l'un sur les idées des anciens Hébreux concernant l'impureté de la mort, l'autre sur le tombeau et le schéol.

M. Frey est amené, par son sujet même, à établir de nombreuses comparaisons entre les croyances et les pratiques des Hébreux, d'une part, et celles des autres peuples de l'antiquité, d'autre part. Il fait preuve d'une réelle érudition en ce qui regarde les populations araméennes et arabes primitives, et en ce qui touche aux vieilles races indo-européennes; mais il se montre bien peu au courant des documents relatifs à l'ancienne Égypte, et beaucoup moins connaisseur encore sur ce qui a trait à la Chaldée, à l'Assyrie et à la Babylonie. C'est une grave lacune. On peut bien lui reprocher aussi de se tenir trop dans les chemins battus, et de ne pas pousser toujours assez loin ses tentatives d'explications. Néanmoins, son ouvrage rassemble beaucoup de renseignements utiles et contient bien des discussions intéressantes.

II. Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie, systematisch dargestellt von Joh. Döller. — 1 vol. in-8°. Paderborn. Schöningh, 1899.

Le dessein de M. Döller est de rapprocher d'abord, en les expliquant, les pensées émises par les écrivains anciens sur la nature et les lois de la poésie hébraïque, puis de classer méthodiquement et de résumer les systèmes proposés par les hébraïsants modernes qui se sont occupés de cette matière. L'entreprise est louable, assurément, car il est difficile de se retrouver au milieu du dédale d'opinions diverses qui se sont croisées et entremêlées sur ce terrain, principalement depuis quelques années. On doit donc souhaiter la bienvenue à un livre qui est, au moins, un répertoire. C'est bien le nom de répertoire qui caractérise le mieux le travail de M. Döller. Il n'y faut point chercher des investigations nouvelles, ni des idées originales ou ingénieuses. On peut même regretter que plusieurs des rares pensées personnelles exprimées par l'auteur soient ce qu'il y a, peut-être, de plus sujet à la critique, dans tout son ouvrage.

Ce qui mérite vraiment d'attirer l'attention, dans ce petit livre, c'est la classification des divers systèmes modernes sur la poésie hébraïque, et la bibliographie indiquée pour chacun d'eux. Quant au résumé de ces divers systèmes, il est fait ordinairement avec netteté, sans doute, mais sans tenir assez compte de leur importance relative. Certaines théories dans lesquelles domine l'arbitraire, et qui sont notoirement basées sur des fondements tout à fait illusoires, sont exposées trop longuement; il n'y avait pas lieu de leur faire tant d'honneur. Par contre, plusieurs systèmes savamment conçus comme ceux de Ley, de Bickell et de Grimme, auraient dû être présentés d'une manière plus ample et surtout moins abstraite.

Ajoutons une petite remarque sur la manière dont M. Döller a classifié les opinions. Il a eu raison, étant donné le but qu'il poursuivait, de les grouper suivant

leur teneur objective. Cependant il aurait bien fait de ménager, en même temps, à ses lecteurs, le moyen de suivre le développement graduel des idées modernes sur les règles de la poésie hébraïque. Dans son ouvrage, l'enchaînement historique et la marche chronologique des hypothèses et des opinions sont beaucoup trop à l'arrière-plan.

Y.

Il Nuovo Testamento tradotto ed annotato da SALVATORE MINOCCHI. I. *I Vangeli*, con il frammento apocrifo secondo Pietro e quattro carte colorate della Palestina. Roma, Pustet 1900.

Viene questo libro a compiere i desideri di molti in Italia. L'unica versione della Biblia che corra per le mani dei cattolici italiani è quella di Mons. Martini, apparsa nella seconda metà del secolo scorso; quindi grande è per noi il bisogno di una nuova versione fatta con tutti i presidi della critica moderna. Il Dott. Minocchi, universalmente noto per alcune eccellenti versioni di libri del Vecchio Testamento, si è messo alla difficil opera, e ci dà le primizie del suo lavoro con questo volume, che contiene i Vangeli tradotti ed annotati.

Precede una breve introduzione, che con molta lucidezza espone in poche pagine i resultati degli studi più recenti intorno all' origine storica dei Vangeli. La generazione degli apostoli (dal 30 fin circa il 65 di Cristo) raccolse i *detti* di Gesù, raggruppati da S. Matteo in un vangelo aramaico, e da qualche altro anonimo, dal quale ci proviene il contenuto dei capitoli XV-XVIII di S. Luca. La seconda generazione (dal 65 al 90 circa di Cristo) ci ha dato i vangeli sinottici, dei quali : S Marco racconta soprattutto i *fatti* di Gesù secondo la tradizione di Pietro; il nostro S. Matteo greco (non si vede chiaro perchè il Minocchi lo dica scritto per i Giudei di Palestina) non si restringe ad una semplice versione dei logia aramaici, ma aggiunge ai *detti* anche i *fatti* di Gesù, seguendo sopratutto il vangelo di S. Marco ed altre fonti scritte ed orali; S. Luca, opera severamente storica, risulta da una critica comparativa delle numerose fonti della vita e della dottrina di Gesù, sia vere (ma se ne esclude il nostro S. Matteo), che presunte od apocrife, le quali già circolavano in mezzo ai fedeli ai tempi dell' Evangelista. L'opera della terza generazione è rappresentata dal Vangelo di S. Giovanni, scritto sul finire del primo secolo, quando il Cristianesimo era già radicato nell' anima della cultura greca, ed aveva dato origine a numerose scuole teologiche, onde stabilire la dottrina dommatica di Gesù Cristo e della Chiesa.

La versione é riuscita tale, che difficilmente si poteva desiderare migliore; giacchè vi si accoppiano due doti, che raramente si trovano unite assieme : una scrupolosa esattezza nel rendere il senso con tutte le sue più minute particolarità, ed un'eleganza di forma, che, nella sua semplicità, molto bene si addice alla parola di Dio, e ne rende assai piacevole ed attraente la lettura. Serve di base alla versione il testo della Volgata latina, il quale però viene nelle note accuratamente confrontato col testo greco originale, anzi di questo vengono anche registrate le varianti principali, secondo le più autorevoli edizioni critiche moderne, e le testimonianze dei codici più antichi.

Le note sono, a dir vero, poche e molto sobrie, non essendo destinate per i biblisti di professione; ma pure contengono quanto è necessario perchè il Vangelo possa facilmente essere inteso e gustato da ogni colta persona, anche estranea a simili studi. Tra le note critiche, citerò particolarmente quella alla finale di S. Marco e quella alla storia della donna adultera in S. Giovanni. Nell' una e nell' altra si professa chiaro il principio, che il Concilio Tridentino ha definito che ciascun passo contenuto nella Vol-

gata latina è autentico dommaticamente, in quanto ispirato, ma non che lo è anche criticamente, in quanto si debba attribuire all' autore stesso nei cui scritti si trova. Ciò non ostante è evidente l'imbarazzo del Minocchi nel dir chiaro la sua opinione intorno all' autenzia critica dei detti passi; esso espone accuratamente le ragioni *pro* e *contra*, propone diverse possibili ipotesi, ma si ricusa di venire ad una netta conclusione. È evidente che ciò fa non per mancanza di prove decisive, ma perchè sa che in Italia, in un libro destinato per il gran publico, non è ancora opportuno il liberamente proporre certe conclusioni. È anche bella la nota al verso 28 del cap. XVIII di S. Giovanni, dove con brevità e chiarezza si espongono e si rigettano vari tentativi di conciliazione, tra i dati dei sinottici e quelli di S. Giovanni, sul giorno dell' ultima pasqua e della morte di G. Cristo. Ma non si vede perchè si faccia grazia alla sentenza del Knabenbauer, il quale dice avere in quell' anno i Giudei ritardata di un giorno la Pasqua, celebrandola il 16 Nisan : certo che questa sentenza non ha alcun argomento di più in suo favore, e nessun argomento di meno in contrario, a confronto delle altre opinioni rigettate. Se si crede essere autorizzati da S. Giovanni a ritenere che la festa di Pasqua fu celebrata il giorno dopo la morte di Gesù, allora mi pare che non si debba trascurare del tutto la supposizione del Resch, della quale anche la *Revue biblique* rese conto nel Vol V pag. 281, doversi attribuire la diversità del racconto dei Sinottici ad un' erronea interpretazione dell' originale ebraico : *il primo giorno degli azimi* invece di *avanti la festa degli azimi*. Le note, che danno notizie archeologiche e geografiche, sono esatte ed al corrente delle scoperte moderne : solo osserverò che a pag. 290 tra le diverse identificazioni dell' Emmaus evangelico, meritava di comparire anche el-Kubébe, certo non meno di Kalonije, distante da Gerusalemme solo 34 stadi e non 45, come per una svista dice l'autore.

Eccellente è state l'idea di far seguire alla versione dei Vangeli quella del frammento del vangelo apocrifo di Pietro, perchè, come ben dice il Minocchi, « può servire di confronto per sentire quanta distanza separi gli scritti apocrifi da quelli divinamente ispirati ».

In conclusione il libro è riuscito degno della fama dell' autore, e corrispondente ai bisogni del publico italiano; onde ci auguriamo che i volumi seguenti siano a questo somiglianti.

U. F.

Jésus, par le R. P. SERTILLANGES, dominicain. 1 vol. in-12 : IX-242 p. Paris, Lecoffre, 1900.

C'est vraiment Jésus, Fils de Dieu fait Homme, que l'auteur montre dans ce profond et délicieux petit livre. Sans doute, il ne fut jamais sujet qui prêtât davantage à l'étude : on peut l'approfondir sans cesse et trouver toujours des vérités nouvelles à méditer et à exprimer sur ses perfections divines et humaines! Encore est-il qu'il faut savoir le faire! Le P. Sertillanges y a pleinement réussi.

Ce travail a été composé au retour d'un voyage au pays du Christ. Ce n'est pas cependant le récit d'un pèlerinage en Terre Sainte, nullement; ce n'est pas davantage une vie de N.-S. J.-C., un résumé des SS. Évangiles : c'est une quintessence de tout cela, une monographie de Jésus qui nous fait pénétrer dans l'intime de son être, dans les réalités de son existence ici-bas, dans sa manière de vivre, de prêcher, de prier, de traiter avec son Père et avec les hommes, avec les disciples qu'il s'attache, avec la nature elle-même. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire le sous-titre du livre où les huit chapitres qui composent le volume sont ainsi énoncés : *La personne de Jésus. — Le berceau de Jésus. — La vie solitaire de Jésus. — La prédication de Jésus.*

— *La prière de Jésus.* — *Jésus et les autorités juives.* — *Jésus et ses disciples.* — *Jésus et la nature.*

Impossible de donner un meilleur résumé : chaque chapitre est traité avec le caractère qui lui convient; on y constate tour à tour le philosophe et le théologien, le narrateur simple, le contemplatif pieux et même mystique, l'historien sincère, l'observateur consciencieux, l'artiste à l'âme assez élevée pour ressentir autant qu'il est possible les impressions et les émotions que le Christ lui-même dut éprouver. Peut-être pourrait-on désirer un palestinologue un peu plus sûr des détails géographiques, mais ce serait trop demander à un pèlerin qui n'a passé qu'un mois en Palestine? D'ailleurs, cette légère imperfection n'empêche pas le P. Sertillanges de nous avoir bien montré Jésus dans la vraie couleur d'Orient, dans son cadre authentique, rapidement, et cependant de façon à satisfaire l'intelligence, l'imagination et le cœur. Le style simple, clair, moderne et original rend vivement et complètement la pensée. Il est impossible, après une telle lecture, de ne pas mieux connaître, et par conséquent de ne pas mieux aimer l'Homme-Dieu, Jésus notre Sauveur.

Fr. P.-M. Séjourné.

Paris.

BULLETIN

L'interprétation de la Sainte Écriture par l'Église. — C'est ici une simple revue des controverses récentes. Nous suivrons pas à pas le R. P. Nisius, qui est revenu plusieurs fois sur ce sujet dans la Revue théologique des Pères jésuites d'Innsbruck (1). On peut dire avec lui que le sujet n'a pas été assez étudié et le mouvement d'idées que révèlent ces études, peu connu en France, mérite d'être signalé. Il y a deux points distincts : l'interprétation des textes des conciles, puis la question en elle-même avec les aperçus divers qu'elle a suscités.

A propos des décrets du Concile de Trente et du Concile du Vatican, le R. P. se trouve tout d'abord placé entre ces deux tendances qu'on nomme en France des minimistes et des maximistes. Le Dr Émilien Schœpfer, auteur d'un ouvrage sur l'histoire biblique popularisé en France par le Dr Pelt, est tout d'abord noté comme un de ceux qui donneraient au décret sa moindre portée en l'interprétant comme un laisser-passer positif accordé à l'exégèse en dehors de ce qui concerne la foi et les mœurs. Rappelons les termes du décret du Vatican : « Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ Christianæ pertinentium, is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum ; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari. » On voit bien que le Concile du Vatican a voulu fixer une règle, et une règle dogmatique positive, confirmant et expliquant ainsi le vrai sens du Concile de Trente, pour les cas où il s'agit de foi et de mœurs, mais il n'a pas réduit à ce seul cas le pouvoir de l'Église. Si Schœpfer l'avait dit, il aurait commis la faute que le P. Nisius lui reproche (p. 467) en citant son ouvrage *Bibel und Wissenschaft* d'une façon peu précise de la page 86 à la page 128. Il semble que Schœpfer a clairement énoncé une idée bien différente p. 110 : « la clause restrictive dans les choses de la foi et les mœurs n'a donné à l'exégèse aucune liberté nouvelle en possession de laquelle elle n'eût pas été. De même que cette liberté demeurent aussi dans leur droit les barrières qui la limitaient déjà ».

Mais voici un théologien qui pose nettement le principe maximiste : « En effet, du moment que nos décrets conciliaires sont susceptibles de deux interprétations : une voyant dans ces décrets l'expression parfaite des principes de la foi, telle que la théologie les démontre, l'autre y voyant l'expression incomplète de ces principes, il y a lieu de préférer la première interprétation et d'écarter la seconde (2). » Impossible de dire plus clairement qu'il faut donner aux termes des Conciles toute l'extension que justifie la théologie. Le R. P. Nisius n'a pas de peine à répondre qu'il y a là aussi,

(1) Articles de la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1897, p. 155 ss. ; 1899, p. 185 ss. et surtout deux articles de 1899, cahiers II et III, *Kirchliche Lehrgewalt und Schriftauslegung*.

(2) Vacant. *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, 1895, p. 539.

quoiqu'en sens contraire, une exagération et par conséquent une faute contre les saines lois de l'interprétation. Il ne faut pas chercher dans les termes d'une définition tout ce qu'on peut y voir, mais précisément ce que les mots signifient dans leur contexte. Il s'est rencontré assez souvent dans l'Église des définitions d'abord incomplètes qui ont été développées dans la suite. Dès lors M. Vacant a sans doute raison d'affirmer que le pouvoir interprétatif de l'Église n'est pas restreint aux seules questions de foi et de mœurs, mais s'il peut le prouver par des raisons théologiques il faut qu'il renonce à l'établir par les termes du Concile du Vatican puisqu'il ne peut le faire qu'en leur donnant une portée qu'ils n'ont pas naturellement ni d'après les circonstances où les décrets furent rendus. Quelles sont d'ailleurs ces choses de la foi et des mœurs? Le P. Nisius rencontre ici un autre maximiste, le R. P. Granderath (1) S. J. d'après lequel « les *res fidei et morum* sont les choses religieuses de leur nature par opposition aux choses profanes ». Le moindre défaut de cette nouvelle classification est d'être déplorablement vague. Ce n'est pas qu'il soit facile de distinguer d'une façon quelconque, du moins faut-il s'en tenir à une certaine tradition. Saint Thomas avait distingué entre les dogmes et les *credibilia per accidens*. Il faut reproduire ce beau texte qui est vraiment pour l'exégèse une charte de liberté et de progrès : « Respondeo dicendum, quod quæ ad fidem pertinent, dupliciter distinguntur. Quædam enim sunt per se de substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum et huius modi; in quibus nulli licet aliter opinari : unde Apostolus ad Gal. I dicit, quod si Angelus Dei aliter evangelizet, quam ipse docuerat, anathema sit. Quædam vero per accidens tantum, inquantum scilicet, in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu Sancto dictante promulgatam esse : quæ quidem ignorari sine periculo possunt ab his, qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia : Et in his etiam Sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes. Sic ergo circa mundi principium aliquid est, quod ad substantiam fidei pertinet; scilicet mundum incepisse creatum; et hoc omnes concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens inquantum in Scriptura traditur, cuius veritatem diversa expositione Sancti salvantes diversa tradiderunt (2). »

Et le P. Nisius montre très bien que saint Thomas ne s'est pas contenté de constater le fait de la diversité d'opinion des saints Pères : il a posé le principe d'une sage liberté : « Sciendum est ergo, quod circa inceptionem rerum Sancti convenientes in eo quod fidei est, scilicet quod nihil est ab æterno præter Deum, varia ad minus quantum ad verborum superficiem, dixisse inveniuntur in his quæ de necessitate fidei non sunt, in quibus licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis. » Lorsqu'on sait quelle était l'autorité de saint Thomas au concile de Trente, lorsqu'on constate la ressemblance des formules entre le texte du concile et le sien, on ne supposera pas facilement que le Concile a pensé aux choses religieuses de leur nature, c'est-à-dire à la formule la plus vague qui se puisse imaginer. Car d'un côté le P. Granderath considère comme n'appartenant pas aux choses religieuses comment et dans quel ordre Dieu a créé le monde et d'autre part il range expressément parmi les choses religieuses des faits qui pour saint Thomas sont seulement des *credibilia per accidens*. Que la distinction de saint Thomas puisse souffrir difficulté dans certains cas, ce n'est pas une raison pour la nier, du moment qu'elle est claire dans ses grandes lignes; la remarque est de Franzelin : « Aliquando poterit manere dubium, ad utram classem locus referendus sit; sed profecto absurdum est propterea distinctionem ipsam rejicere,

(1) Dans le *Katholik*, 1898, II, p. 289 ss., 383 ss.
(2) II Sent. dist. XII, q. 1. a. 2.

vel tum eam negligere, quando de ea constat, quia aliquando ex nostra ignorantia eam in usum deducere non valemus (1). » La distinction du P. Granderath au contraire ne repose sur aucun principe : il n'y a rien dans la Bible qui n'y figure d'une manière quelconque à titre religieux (2).

Le P. Nisius admet donc que les *res fidei et morum* sont simplement les *dogmata fidei*, et c'était la pensée du prince évêque de Brixen, rapporteur dans la dernière congrégation générale : « Id est in dogmatibus, ut ita dicam, speculativis, et in rebus quæ ad mores spectant. » Le P. Nisius nous paraît encore très heureux lorsqu'il refuse d'appliquer la clause *in rebus fidei et morum* d'une manière exclusive soit aux textes eux-mêmes soit aux interprétations de l'Église. Il ne s'agit pas spécialement des textes dogmatiques, car l'Église ne tolérerait pas qu'on oppose à sa doctrine un texte quelconque. La clause indique donc plutôt la nature du débat. En matière de foi et de mœurs le sens de l'Église doit être tenu pour le vrai sens de l'Écriture, d'après la formule positive de la profession de foi de Pie IV et du concile du Vatican. Il est bien évident d'ailleurs que le sens négatif est inclus dans cette façon de parler : en matière de foi et de mœurs on ne doit donner à aucun texte de sens contradictoire à l'enseignement de l'Église.

La portée du décret du concile du Vatican ainsi précisée par le P. Nisius avec beaucoup d'exactitude, nous ne comprenons pas le blâme discret qu'il jette page 467 sur l'explication fournie par Mgr Gasser, explication citée avec éloges dans tant d'ouvrages. Un des pères ayant demandé qu'on effaçât la clause « in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium » qui paraissait limiter le pouvoir de l'Église, l'évêque de Brixen (rapporteur dans la dernière congrégation générale) fit cette réponse qui paraît si conforme à la distinction de saint Thomas : « Concedo quod Ecclesia jus habet non solummodo judicandi de vero sensu in rebus fidei, id est in dogmatibus, ut ita dicam speculativis et in rebus, quæ ad mores spectant, sed etiam in rebus, quæ ad historicam veritatem etc., pertinent. Inde vero non sequitur, quod juxta auctorem reverendissimum huius exceptionis sequi deberet : nam quod attinet istas interpretationes circa veritates historicas, dico, huiusmodi interpretationes aut non sunt contra dogma inspirationis S. Scripturæ et singularium partium, aut sunt contra hoc dogma. In casu priori utique libere de eis interpretationibus potest disputari ; in casu posteriori, si talis interpretatio veritatis historicæ offenderet dogma inspirationis, jam utique spectat ad res fidei, ac proinde certe Ecclesia hac de re judicandi jus habet. » Pour donner de ces paroles une interprétation non pas seulement pieuse, mais équitable, il suffit de remarquer que Mgr Gasser n'avait pas à rappeler à propos d'une question spéciale les principes connus de tous sur l'étendue du pouvoir doctrinal de l'Église. Il les rappelle d'un mot en citant les choses historiques comme objet de l'infaillible autorité de l'Église pourvu qu'elles aient un rapport avec la foi : dans le cas spécial ce rapport existera toujours, c'est le dogme de l'inspiration qui autorisera toujours l'Église à intervenir, mais lorsque ce dogme ne sera pas en jeu — et il faut sous-entendre, dans les autres conditions normales, — l'exégète sera libre. Contre l'opposant, représentant les idées les plus étroites, le rapporteur et après lui le concile maintiennent l'ancienne distinction : le consentement des Pères n'est pas à lui seul une règle infaillible. Ce consentement, le P. Nisius le recon-

(1) *De tradit.*, 2 éd., p. 530 sqq. (Nisius).

(2) Un exemple proposé par le P. Granderath montre à quels enfantillages conduit sa distinction : « Ad res religiosas — spectat Deum parasse Jonæ prophetæ certam quandam plantam... Illam autem plantam fuisse hederam, vel cucurbitam, vel ricinum, vel aliam plantam —... ad res religiosas seu ad res fidei et morum... non spectat. » *Constitutiones*, p. 57.

naît, peut être déterminé par de tout autres motifs que l'attachement à la règle de foi: dès lors il n'a pas d'autre valeur spéciale que les raisons qui l'ont procuré. On ne dira jamais : en dehors de la foi et des mœurs l'exégète est libre de s'écarter du sens de l'Église; on dira : en pareil cas il n'y a pas de sens de l'Église (1). On voit que le Père Nisius, par une explication très attentive des textes des deux conciles, ne fait que maintenir les principes les plus communément reçus et même vulgarisés dans les manuels; mais on constate aussi qu'il a dû défendre cette interprétation contre les envahissements de théologiens étroits. On peut bien dire que sa querelle contre Schœpfer et contre Mgr Gasser n'est guère que dans les termes; au contraire si ses autres adversaires cherchent à donner une portée plus grande aux termes conciliaires, c'est qu'ils veulent s'en servir pour appuyer une théorie nouvelle qui prétendrait conférer à l'Église le droit positif d'interpréter d'une manière infaillible toutes les propositions de l'Écriture.

Assurément le droit de l'Église n'est pas restreint aux dogmes de foi dans l'interprétation de l'Écriture. Il est à peine utile de dire que son droit ne peut être moindre sur ce domaine qu'ailleurs : il s'étend donc dans l'interprétation de l'Écriture à tout ce qu'exige la conservation du dépôt de la foi qui lui est confié. Par conséquent l'exégète est soumis à l'autorité de l'Église dans toutes ses interprétations. De plus si l'Église se prononce, il est impossible qu'elle se trompe sur l'étendue de son pouvoir. Il est donc vrai de dire que son droit est en quelque sens absolu et illimité. Mais comme le remarque fort bien le P. Nisius, ce n'est là qu'un pouvoir négatif et indirect tout entier conditionné à l'opportunité de conserver le dépôt de la foi. Si l'Église interprétait une proposition qui aurait pu lui paraître étrangère, il faudrait simplement conclure qu'il existait un rapport jusque-là mal perçu. Et il nous semble qu'il faut concéder aussi que dans la matière spéciale de l'Écriture, ce rapport spécial pourra toujours exister plus facilement, précisément pour la raison que donnait Mgr Gasser que l'Écriture est inspirée et que l'Église peut juger telle interprétation contraire au dogme de l'inspiration, soit quant à la véracité, soit quant à la convenance d'attribuer à Dieu comme auteur tel ou tel sens.

Mais le nouveau système va beaucoup plus loin. Il prétend que l'Église a le droit positif d'interpréter toutes les propositions de l'Écriture par cela seul qu'il s'agit de l'Écriture. Le P. Nisius cite tout d'abord l'opposant du Concile du Vatican, puis dans la revue *Divus Thomas* (2) le Dr. J. Vinati qui attribue à l'Église le pouvoir d'interpréter directement et positivement même les *inspirata per accidens*. Nous avons déjà vu que le P. Granderath étend cette prérogative à tous les textes religieux de leur nature. Le Prélat F. Egger donne des arguments qui étendraient l'infaillibilité de l'Église à toutes les propositions de l'Écriture directement et positivement interprétées (3).

D'après le P. Nisius l'argument le plus solide et le plus communément invoqué

(1) En effet l'exégète n'est pas moins lié au sens de l'Église expliqué par le magistère ordinaire que précisé par une décision extraordinaire. Le P. Granderath a donc commis une double confusion en disant : « Theologi autem, quum docent, in rebus ad religionem non spectantibus eum sensum « quem tenuit ac tenet S. Mater Ecclesia », relinqui posse, de explicatione S. Scripturæ loqui solent, quæ patrum consensione vel ordinario Ecclesiæ magisterio, non de ea, quæ solemni Ecclesiæ judicio proponitur » (p. 57).

(2) 1886, n° 4, p. 53.

(3) *Streiflichter uber die freiere Bibelforschung*, (Brixen, 1899. Nous ne connaissons ces brochures que par le P. Nisius.

par cette nouvelle école (1) peut être réduit à ces termes : l'Église a incontestablement le droit de juger de toute la Révélation : or toute l'Écriture sainte est révélée, donc... Voici les paroles du Prélat Egger : « L'infaillibilité de l'Église s'étend à tout le domaine de la Révélation divine. Or toute la sainte Écriture, dans toutes ses parties, que le contenu en soit religieux ou non, est la parole révélée de Dieu. Par conséquent le droit d'interprétation infaillible de la part de l'Église s'étend à toute l'Écriture sans exception ni limitation. Celui qui restreint ce droit aux choses religieuses, doit en conséquence nier l'inspiration de la sainte Écriture et peut voir s'il est en règle avec le verdict du Concile de Trente : Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus... pro sacris et canonicis non susceperit... anathema sit. » (Brochure p. 60.)

Le P. Nisius repousse, cela va sans dire, cette reprise de boucliers en faveur d'une opinion si nettement écartée par le Concile du Vatican; il voit très bien que l'argument suppose une confusion entre la révélation et l'inspiration et il viendra à ce point capital en citant le P. Palmieri : « Sed huiusmodi facta, ad quæ scribenda inspirati sunt scriptores sacri, non sunt objectum revelationis sed historicæ notitiæ » (2). Mais le point n'est pas traité à fond, — peut-être le R. P. reviendra-t-il là dessus, — et il fait une concession d'une grande portée en admettant qu'en fait, peu importe qu'il s'agisse de révélation ou d'inspiration, puisque ce qui est inspiré oblige l'homme à l'acceptation de foi comme ce qui est révélé. On dirait qu'ici le R. P., à l'instar des théologiens qu'il combat, considère la Bible comme une suite de propositions catégoriques que Dieu enseigne soit dans l'ordre du salut, soit en matière profane. Seulement, ajoute le P. Nisius, de ce que tout cela est confié à la garde de l'Église, il ne s'ensuit pas qu'elle ait le droit de l'expliquer. Fort bien, mais un dépôt d'ordre intellectuel est-il connu si le sens des vérités n'est pas perçu du dépositaire, et si l'Église ne connaît pas son dépôt, pourra-t-elle le garder? Car ici il n'est pas question évidemment de la conservation matérielle de la Bible. Il faut donc maintenir nettement la distinction de ce qui est révélé et de ce qui est inspiré. Tout ce qui est révélé est nécessairement vrai parce que toute révélation véritable est une affirmation de Dieu, mais toute proposition inspirée est loin d'être affirmée par Dieu parce que très souvent ce n'est ni lui qui parle ni l'écrivain sacré qui parle en son nom. On sait l'embarras des exégètes à discerner ce qui est vraiment enseigné par exemple dans le livre de Job.

Le R. P. Berthier (3) avait esquissé une meilleure réponse en rappelant que dans bien des cas l'Écriture parle selon les apparences et que c'est aussi ce que fait l'Église. Il faudrait avoir la candeur de dire qu'elle ne peut pas faire autrement, parce que ses connaissances scientifiques, pour ne parler que de celles-là, sont précisément celles de son temps. Dieu peut révéler ce qu'il lui plaît et l'Église aurait certainement le droit d'interpréter une vérité révélée officiellement dans une matière quelconque : mais il semble bien qu'en fait Dieu n'a révélé aucune vérité purement scientifique. Dès lors l'Église pourra bien juger que la vérité scientifique qui paraît figurer dans un texte de l'Écriture n'est là que selon les apparences, et ce sera une sorte d'interprétation, mais une interprétation indirecte du texte donné. L'Église ne peut pas in-

(1) Nous sommes obligés de nous féliciter pour le bon renom de nos théologiens français que le P. Nisius n'ait pas connu l'opinion de M. l'abbé Dessailly dans l'*Ami du Clergé* (1899), que le droit de l'Église à interpréter les choses profanes de l'Écriture était si bien établi au temps du Concile de Trente que ce dernier a voulu seulement l'affirmer *même* pour la foi et les mœurs, ce qui paraissait plus douteux!

(2) *Tract. de Rom. Pont.*, p. 192.

(3) *De locis theol.*

terpréter positivement et directement en eux-mêmes les textes de pure histoire ou de pure science simplement parce qu'il n'est pas digne d'elle d'employer des lumières profanes à l'explication officielle du Livre Sacré.

On se demandera ici quel est l'intérêt pratique de la distinction du P. Nisius entre le pouvoir négatif et indirect de l'Église qu'il reconnaît et le pouvoir positif et direct qu'il lui refuse. Plusieurs personnes sont toujours tentées de traiter de vaine subtilité toute distinction délicate, fût-elle fondée. Puisque l'exégète est soumis à tout ce que l'Église pourra décider; puisque ses décisions pourraient éventuellement porter sur des points jugés purement historiques et qu'il faudrait alors admettre qu'elle y a justement reconnu un rapport avec la foi, l'exégète n'est-il pas aussi lié que si le droit de l'Église était aussi universellement positif qu'il est indirectement universel ?

Il y a cependant pratiquement une immense différence. Dans toutes les matières scientifiques et historiques, l'exégète aura soin de ne porter aucune atteinte à la règle de foi et ce soin lui sera aussi aisé que doux. De plus il devra respecter toutes les explications dogmatiques positives données par l'Église. Elles sont peu nombreuses : on en trouve une liste à titre d'exemples dans Cornély. En matière de foi et de mœurs, c'est-à-dire de dogme, il ne devra pas non plus s'écarter du consentement unanime des saints Pères. Le même Cornély auteur très sûr et classique a soin de nous le dire : « At paucorum admodum textuum sensum ab Ecclesia definitum esse diximus, et pauciorum, ni fallimur, explicatio habetur ex unanimi Patrum consensu (1). » Après cela Cornély demande seulement — sans parler de l'analogie de la foi que nous avons déjà mentionnée — que l'on se soumette au jugement de l'Église qui pourrait intervenir, quel que soit le sujet, et c'est ce que nous avons aussi expressément remarqué. Dès lors un champ immense est ouvert à l'exégète. D'un autre côté les adversaires du P. Nisius ne prétendaient pas ouvertement que l'exégète est lié par le consentement des saints Pères en matière purement scientifique, ce serait trop contraire à l'Encyclique *Providentissimus*. Où donc est la vraie difficulté? Nous allons essayer de le dire, plutôt en interrogeant qu'en donnant une solution.

On sait que l'Église est infaillible dans la *déclaration* des faits dogmatiques. Nous nsistons sur ce mot de *déclaration* que certains auteurs remplacent par un très vague : *quant aux faits* dogmatiques. Or le fait dogmatique peut se rencontrer dans la sainte Écriture plus souvent qu'ailleurs à cause du dogme de l'inspiration. Par exemple le caractère historique de tel récit peut avoir un rapport nécessaire avec le dogme ou n'en point avoir. L'Église décidera. Mais la question est de savoir si l'Église n'a pas déjà décidé par le consentement des Pères. C'est ici qu'est selon nous la vraie et la grave difficulté théologique par rapport aux exigences de la critique moderne. Il nous semble qu'un fait peut avoir avec le dogme une connexion plus ou moins claire. Il est clair aussi qu'un fait peut être connexe avec le dogme sans que cette connexion soit nécessaire, et dès lors le fait ne serait plus proprement dogmatique. Enfin un fait peut paraître certainement historique à une époque sans l'être en réalité.

Ceci posé il peut se faire que les Pères aient considéré un récit comme historique en notant clairement sa connexité avec le dogme : si le fait n'était pas réel, le dogme n'existerait pas. Il est clair que, dans ce cas, le consentement des Pères oblige non seulement à recevoir l'enseignement dogmatique, mais aussi à admettre l'objectivité du fait.

Mais il se peut aussi que tous les Pères qui ont traité d'un récit l'ont considéré

(1) *Introductio* I, p. 593.

comme historique pour des raisons indépendantes d'une connexité nécessaire entre les faits et le dogme. Que l'histoire soit une parabole, l'enseignement demeure : peut-on, dans ce cas considérer le fait comme dogmatique? il semble bien que non. Les Pères ont suivi ici non pas le sens de l'Église, mais le sens critique du temps.

On pourrait objecter qu'aller ici contre le sentiment commun des Pères c'est du moins imprudent; puisqu'on se soumet d'avance au jugement de l'Église, comment imaginer qu'on l'aura jamais pour soi et que l'Église déclarera jamais comme dépourvu de caractère historique ce que tous les Pères auront considéré comme tel? — Évidemment une pareille déclaration est peu vraisemblable, mais cependant s'il est constant que le témoignage des Pères n'est plus ici celui des témoins de la foi et des docteurs de l'Église, comme tels, pourquoi ne pas du moins conserver la liberté?

Cela n'est pas concéder à l'exégète la liberté effrénée de rejeter au rang des fables toute l'histoire Biblique. D'abord l'exégète qui tomberait dans cet écart serait simplement fou à lier : il ne relèverait pas seulement des censures de l'Église, mais de celles du bon sens. De plus il demeurerait toujours une différence énorme entre l'exégète indépendant et l'exégète catholique. En dehors de toute preuve historique, l'exégète catholique devrait tenir les faits pour objectifs toutes les fois qu'ils seraient nécessairement connexes avec le dogme, et il devrait leur reconnaître le caractère de faits dogmatiques toutes les fois qu'il serait suffisamment *déclaré* par le consentement des Pères, à condition toutefois que le consentement existât non seulement sur la réalité des faits, mais aussi sur la connexité elle-même. On pourrait même soutenir, comme règle pratique, que l'exégète catholique qui respecte les termes des deux Conciles ne peut être convaincu de manquer à cette règle qui dérive des principes généraux que si ses adversaires font réellement la preuve au lieu d'alléguer vaguement : *tous les Pères*..... qu'ils n'ont pas lus.

C'est donc sur ce dernier point que nous aurions plaisir à entendre le R. P. Nisius qui nous paraît avoir traité avec tant de sagesse les principes généraux. Peut-être sa réponse ne sera t-elle pas éloignée de la solution que nous avons en vue si nous nous référons à ses réserves au sujet de la théorie du R. P. Brucker : on sait que le savant directeur des Études soutenait que la question de l'universalité du déluge quant aux hommes était tranchée par le consentement obligatoire des Pères : le P. Nisius y voit de notables difficultés (1).

L'occasion nous engage même à soulever un autre doute. Relativement au pouvoir de l'Église en général, les seules raisons vraiment probantes sont tirées de la Tradition elle-même. Les théologiens cependant indiquent aussi des raisons de convenance. Parmi celles-ci, il en est une, alléguée dans l'Encyclique *Providentissimus*, qui me paraît, si je la comprends bien, d'une admirable profondeur : « Eorum enim verbis auctore Spiritu Sancto res multæ subjiciuntur quæ humanæ vim aciemque rationis longissime vincunt, divina scilicet mysteria et quæ cum illis continentur alia multa; idque nonnunquam ampliore quadam et reconditiore sententia, quam exprimere littera et hermeneuticæ leges indicare videantur. » Ces paroles semblent faire allusion à un sens en quelque sorte supra-littéral qui ne peut être déterminé que par une autorité compétente. Du moment qu'on croit à l'inspiration des Écritures il faut admettre qu'elles contiennent plus que le sens obvie et purement littéral; en tous cas l'auteur de toute l'Écriture étant le même, on peut expliquer une de ses pensées par une autre. On peut aller plus loin. Le Révélateur de la tradition est le même que l'Auteur de l'Écriture, la pensée de l'Écriture peut donc être commentée par les vé-

(1) Zeitschrift... 1817, p. 170.

rités de la Tradition. Mais le saint Père nous le fait remarquer : il peut arriver que cette interprétation dépasse de beaucoup le sens obvie tel qu'il résulterait des règles de l'herméneutique. Au fond c'est le système ancien, transmis à l'Église par la Synagogue. A prendre un texte en soi, on n'en tirerait pas cette conclusion : elle apparaît cependant comme une résultante par la confrontation avec une autre vérité, affirmée par le même Esprit de Dieu. Rien ne découle plus clairement du dogme de l'Inspiration que cette méthode; rien n'ouvre un champ plus large au caprice et à l'arbitraire des interprétations privées. Si la pensée ainsi rapprochée du texte à expliquer est vraiment tirée de l'Écriture ou de la Tradition, on aura une conclusion certaine; si c'est une pensée quelconque, nous tombons dans le caprice infini des arguties rabbiniques. Pour le dire en un mot, une pareille exégèse ne peut émaner que de l'autorité de l'Église, dépositaire de toute la Révélation. Elle seule — après le Christ et les Apôtres — peut donner à un texte ce sens supra-littéral. En est-il des exemples? je ne saurais en fournir. Mais, dans l'hypothèse, il est certain que l'explication de l'Église dépasserait la portée du sens obvie et grammatical, et dans ce cas le simple exégète ne pourrait-il pas le faire remarquer? il en résulterait qu'en admettant le sens fixé par l'Église il pourrait constater que ce sens ne résulte pas d'une simple explication littérale du texte pris en lui-même : que par conséquent l'explication grammaticale du texte pourrait par exemple être différente de la forme donnée par un concile d'après la Vulgate (1). S'il en était ainsi, on serait frappé d'une harmonie parfaite entre l'enseignement divin infaillible donné au moyen des hommes qui suivent librement les apparences, les habitudes de style de leur temps, leur propre tempérament et d'autre part l'interprétation infaillible de l'Église qui saisirait cet enseignement divin à travers l'élément humain des instruments que Dieu a employés, laissant aux exégètes le soin de le déterminer, en usant eux aussi, et sous sa surveillance, des facultés humaines : ne serait-ce pas l'accord de l'autorité et de la liberté?

Fr. M. J. Lagrange.

Le lieu de la lapidation de S. Étienne. — On sait qu'il existe en latin deux recensions différentes de la relation du prêtre Lucien sur l'invention des reliques de saint Étienne. Tillemont, dans une excellente note (*Mémoires* t. II, p. 462), a fort judicieusement apprécié leur valeur respective. La première en ordre dans les œuvres de saint Augustin, où elles figurent toutes deux, est la recension commune, citée par Bède, et très probablement la traduction fidèle du texte grec mentionné dans le catalogue de Gennade; la seconde est, selon les manuscrits, adressée à l'évêque Hymesius ou à toute l'Église. Tillemont avait conjecturé que cette seconde recension n'est pas l'œuvre de Lucien, mais un remaniement et d'après une insinuation de Photius (*P. G.*, t. CIII, col. 500) il était porté à l'attribuer à Chrysippe, prêtre de Jérusalem. Le premier texte semble perdu en grec, mais le deuxième vient d'être publié par M. Papadopoulos Kerameus d'après deux manuscrits grecs de la bibliothèque du patriarcat orthodoxe de Jérusalem (2).

En effet quoique le texte édité contienne certains passages apparentés à la première recension, il n'est pas douteux qu'il ne soit en substance le texte de la deuxième recension latine, comme le prouvent des circonstances très particulières ignorées du pre-

(1) Peut-être trouverait-on une application particulière dans le *in quo* (Rom. 5, 12), de la Vulgate à propos du péché originel : en donnant au texte en général le sens du concile de Trente, d'excellents interprètes catholiques rendent autrement le texte grec ἐφ'ᾧ.

(2) Ἀνάλεκτα etc. S.-Pétersbourg, t. V.

mier, par exemple le baptême de Nicodème par *Pierre et Jean*, les mauvais traitements qui auraient fait de lui presque un martyr, ces deux circonstances notées par Photius, et aussi la description du lieu du martyre. Voici ce dernier texte : ὁ δὲ σὺν ἐμοὶ κείμενος αὐτός ἐστιν ὁ κύριος Στέφανος, ὁ λιθοβοληθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ποιήσας νυχθήμερον ἐρριμένος εἰς τὰ Ἐξώπυλα τῆς πόλεως ὡς ἐπὶ τὸν Κηδὰρ ἀπερχόμεθα... ce qui équivaut à la deuxième recension latine : qui autem jacet mecum, Dominus Stephanus est, qui a Judæis Jerosolymis lapidatus est et die noctuque in exapeleo (exapoli) jacuit civitatis in via euntibus Cedar... *Exapeleo* ou *exapoli* avait fort embarrassé Tillemont qui conjecturait *hexapylo* « quelque place qui avait six portes » ; le mot est clair, c'est un néologisme pour le dehors de la porte, le faubourg de la ville. Le latin a aussi adouci ce qu'il y avait d'étrange à faire dire au défunt Gamaliel : la porte par laquelle nous allons à Cédar. On a signalé dans la deuxième recension l'omission *du Nord* qui détermine la porte dans la première recension. Mais il est clair que la publication du texte grec ne peut donner plus de valeur à une recension contre laquelle portent toujours les raisons de Tillemont. D'ailleurs les gens de Cédar, c'est-à-dire les *Cedareni* des classiques, étaient campés aux environs de Damas, selon les uns au Sud de Damas, selon les autres entre Damas et Palmyre, mais de toutes manières la porte de Cédar équivaut à la Porte de Damas ou porte du Nord. Il faudrait en tous cas se garder de traduire *Cédar* par *Cédron*. Mais qui sait si ce contre-sens n'est pas l'origine du transfert de la tradition du Nord à l'Est, sur les pentes du Cédron ?

Pour en revenir à l'attribution de la deuxième recension à Chrysippe, elle demeure douteuse. Chrysippe, gardien de la sainte Croix à Jérusalem, était le frère de S. Gabriel, le premier higoumène du monastère fondé par Eudocie près de la basilique de Saint-Étienne. Dans ce milieu on devait s'occuper volontiers de ce qui regardait l'invention des reliques du saint. La publication de Papadopoulos comprend : 1) un récit de la mort et de l'ensevelissement de saint Étienne, 2) la recension deuxième de l'invention des reliques sous le nom du prêtre Lucien, 3) (sans solution de continuité) le récit du transfert des reliques à Constantinople, pièce que nous avions en latin sous le nom de lettre d'Anastase à Landulfe et dont le caractère apocryphe est reconnu depuis longtemps. Dans la première pièce, Lucien n'est nommé qu'en passant, et ce pourrait très bien être une homélie de Chrysippe (d'après Photius sur le martyr Théodore) ; on y remarque ce détail que saint Étienne avait d'abord été enseveli près de Jérusalem, sur le flanc de la colline.

C'est peut-être parce que le récit de Lucien (deuxième recension) se trouvait à la suite qu'on l'a attribué à Chrysippe dans le manuscrit que Photius avait sous les yeux. Mais quelle raison pouvait avoir Chrysippe de composer sous le nom de Lucien une relation remaniée de l'invention des reliques ? Ne serait-ce pas plutôt l'auteur de la troisième pièce qui l'aurait composée pour accréditer son fabuleux récit ? Enfin quel que soit l'auteur, son texte, fût-il en grec, ne saurait l'emporter sur la recension latine qui représente un meilleur original. Le principal intérêt de la publication de Papadopoulos est donc dans le morceau du début.

Fr. M. J. Lagrange.

Travaux français. — Les critiques et les apologistes qui s'occupent des origines de l'Église chrétienne et de ses institutions primitives s'attachent de plus en plus à baser leurs théories sur les écrits du Nouveau Testament. Dans la *Revue du clergé français* (15 août 1899), Mgr Batiffol traite du rapport qui exista, dans les premiers siècles, entre *l'Eucharistie et les agapes*. Il se propose d'établir que l'usage des agapes n'est l'objet d'aucune mention formelle avant la fin du IIe siècle, ce qui

l'amène à parler tout d'abord du passage I Cor., XI, 17-34, où il est question de repas pris en commun, ainsi que du v. 12 de l'épître de saint Jude où l'auteur, parlant de certains fidèles relâchés : *ils sont*, dit-il, *des taches dans vos agapes*. Dans le premier de ces textes, Mgr B. voit simplement la condamnation de l'essai d'agapes tenté par les Corinthiens. Pour le second, il relève la variante ἀπάταις p. ἀγάπαις, qui se trouve dans les mss. A et C et qu'on lit à l'endroit parallèle de la IIa *Petri*, II, 13. Tout en acceptant la leçon commune, il pense que le terme ἀγάπαι, loin de désigner un repas, est pris dans le sens de « charité » ; c'est l'interprétation proposée par Erasme : « in dilectionibus vestris ». De fait, le mot ἀγάπη, au singulier, est très souvent employé avec cette signification dans le N. T. Dans l'épître de saint Jude, le pluriel ne serait que l'expression emphatique de la même idée. Si ces remarques sont justes, on est en droit de conclure avec le distingué collaborateur de la *Rev. du clergé français*, que les agapes, telles qu'on les entend communément, c'est-à-dire les repas faits en commun en union avec la célébration de l'Eucharistie, n'ont pas de fondement réel dans les écrits du N. T. Mais c'est là une opinion nouvelle; nous regrettons que l'auteur ne l'ait pas développée davantage. Il nous suffit de la signaler.

On trouvera des aperçus moins originaux dans la dissertation que M. l'abbé E. Palis a consacrée à défendre l'origine apostolique de l'épiscopat monarchique : *l'Évêque dans les livres du Nouveau Testament* (1). C'est une apologie du « sentiment traditionnel », non seulement en ce qui regarde l'institution de l'épiscopat, mais encore pour les questions de critique littéraire que l'auteur effleure au cours de son travail. Ainsi M. Palis tire une preuve en faveur de sa thèse de l'exhortation « que saint Paul adresse aux Hébreux, XIII, 7 » (p. 34). Quant à la démonstration, elle consiste dans une série de textes brièvement commentés. Ces textes sont groupés en trois catégories qui se succèdent par ordre d'importance, de manière à ménager une certaine gradation : 1° I Petr., V, 1-4; Hebr., XIII, 7, 17; — 2° Apoc., I, 11; III, 22; — 3° Épîtres à Timothée et à Tite. L'auteur suppose l'origine paulinienne de ces derniers écrits, qui font la base de la discussion. Il n'aurait pas été hors de propos de la démontrer. Du reste, les citations alléguées ne sont pas approfondies. L'auteur est étranger aux publications récentes qui traitent le même sujet, de sorte que son apologie ne répond pas à l'état actuel de la question.

Un article publié dernièrement dans la *Revue des questions historiques* (octobre 1899) a attiré notre attention : *L'ébionisme dans l'Église naissante*, par M. Ermoni. Ce titre promet beaucoup, car il rappelle le berceau du christianisme. Nous nous attendions à lire une étude sur le Judéo-christianisme des temps apostoliques. Il faut le reconnaître, nous avons été déçu. L'auteur traite surtout de l'ébionisme tel que l'ont connu les Pères de l'Église depuis saint Irénée jusqu'à saint Jérôme.

La récente publication du *Commentarius in Evang. sec. Joan.* du P. Knabenbauer fournit à M. Is. Després l'occasion d'une étude fort instructive sur le quatrième évangile. Ce travail a paru dans la *Revue du clergé français* (1er nov. 1899). L'auteur s'occupe moins de l'authenticité que de la critique du texte et de son interprétation. Parmi les points qu'il a réussi à mettre en relief, nous signalerons deux problèmes de critique textuelle : le premier est celui de la fameuse péricope VII, 53 — VIII, 11; l'autre, moins connu du public, a pour objet la première moitié du chapitre XVIII. Au sujet du récit de la femme adultère, il rejette avec raison l'argument imaginé par saint Augustin et fait observer que le v. 53 du chap. VII constitue la su-

(1) Arras, Sueur-Charruey, 1899, 50 pages.

ture visible au moyen de laquelle on a rattaché les onze premiers versets du chapitre suivant à un texte auquel ils s'adaptaient mal. On conçoit aisément que ce verset ait été ajouté ainsi pour servir de transition entre deux narrations assez disparates, tandis qu'on ne peut pas comprendre qu'il ait été retranché du texte primitif. Si des motifs de convenance avaient déterminé quelqu'un à supprimer l'histoire de la femme pécheresse, on aurait opéré le retranchement d'une manière rationnelle et on aurait laissé cette phrase qui n'a aucun rapport avec l'anecdote en question. M. Despréś se borne à rappeler l'état de la question au point de vue des motifs extrinsèques et s'attache de préférence à faire valoir les arguments intrinsèques tirés, non de la terminologie ou du style, mais du contexte : les chapitres VII et VIII contiennent une même controverse entre Jésus et les Juifs. Lorsqu'on les lit dans le texte actuel, on est frappé de la brusque transition qui a lieu du v. 11 au v. 12 du chap. VIII : les Pharisiens ont disparu et Notre-Seigneur poursuit la discussion qu'il a engagée avec eux, sans que rien fasse soupçonner qu'ils sont revenus près de lui ou que la scène a changé. Au contraire, si on lit VIII, 12 après VII, 52, l'enchaînement des parties paraît tout naturel. A la suite du P. Knabenbauer, l'auteur rappelle que la canonicité du morceau n'est pas en question mais que, au point de vue de l'authenticité, il s'agit tout au plus de l'authenticité johannique. Sur ce dernier point, il semble incliner vers la négative, sans preuves suffisantes, selon nous.

Le problème que soulève le passage XVIII, 1-27 n'est guère connu en dehors des professionnels de l'exégèse biblique. Il a son origine non dans la divergence des mss. mais dans le récit évangélique lui-même. Les parties de la narration se heurtent et s'entre-croisent d'une manière qui n'est pas logique. Au v. 13 Jésus comparaît devant Anne, beau-père du grand-prêtre Caïphe. Au v. 24 il est mené d'Anne à Caïphe. De telles données supposent que, dans le dialogue qui s'étend entre ces deux versets, les interlocuteurs sont Jésus et Anne. Cependant les vv 15-16 laissent entendre que l'instruction a eu lieu dans la maison du grand-prêtre et, au v. 19, c'est en effet le grand-prêtre qui interroge le Sauveur. Or, l'année de la mort de Jésus, c'était Caïphe et non pas Anne, qui exerçait la souveraine sacrificature (v. 13 et 24 : comp. XI, 49). Bien plus, au v. 13, le narrateur établit une distinction formelle entre le grand-prêtre Caïphe et Anne son beau-père. On a essayé de résoudre la difficulté en disant que le v. 24 contient une notice rétrospective et en traduisant : *Or Anne l'avait envoyé à Caïphe.* « C'est ainsi que traduisent la plupart des interprètes, » dit dom Calmet. Cela revient à dire « que ce fut chez Caïphe qu'arriva ce qui se lit dans les versets précédents (15-23) et que ce verset est mis ici par récapitulation ou en parenthèse » (1). Le docte bénédictin a parfaitement senti la nécessité qu'il y avait de rétablir l'ordre des faits. Mais le procédé d'exégèse sur lequel il prétend baser sa restitution est arbitraire. Rien n'autorise à donner au verbe ἀπέστειλεν la signification du plus-que-parfait. Mieux vaut envisager la difficulté au point de vue de la critique textuelle et de demander si le v. 24 ne serait pas égaré à l'endroit où il se trouve actuellement. Saint Cyrille d'Alexandre lisait deux fois la phrase qui, dans le texte reçu, se trouve seulement au v. 24 : d'abord après le v. 14 et puis à la suite du v. 23. A ce témoignage on peut ajouter maintenant celui de la version syriaque sinaïtique. Dans ce document, les parties sont disposées de la manière suivante : 1—13 + 24 + 14—15 + 19—23 + 16—18 + 25—27, c'est-à-dire que deux passages, 24 et 19-23, sont transposés. Qu'on relise le texte évangélique en suivant

(1) Dom Calmet, *Comm. sur l'Ev. de Saint Jean*, ad loc. Rapprocher de cette explication les remarques faites par le même auteur à propos du v. 14 du même chapitre.

cet ordre et l'on reconnaîtra que la disposition adoptée par le *Syrus Sinaïticus* est tout à fait naturelle et reproduit probablement celle de la rédaction primitive. En effet la remarque faite au sujet du v. 24 s'applique, pour des raisons analogues, aux cinq versets qui précèdent, 19-23. On est d'abord étonné que les trois reniements de Pierre ne soient pas racontés d'un seul trait. C'est d'autant plus étonnant que l'auteur, après avoir rapporté le premier renicment (v. 17), mentionne immédiatement les circonstances qui doivent provoquer le second (v. 18), de sorte qu'après s'être interrompu pour intercaler l'interrogatoire (19-23) il doit répéter une notice antérieure pour revenir à son premier sujet. Il est aisé de voir que le v. 25ᵃ fait double emploi avec 18ᵇ. Ici encore, pour obtenir une suite naturelle dans le récit, il faut faire une transposition et reporter le fragment 19-23 immédiatement après le v. 15 de manière à relier ensemble les morceaux relatifs au reniement de Pierre, en superposant 25ᵃ à 18ᵇ, afin d'éviter une répétition inutile. M. Després aurait pu rappeler à ce sujet une combinaison analogue, mais moins satisfaisante, qui a été proposée par Spitta (1).

Touchant le caractère général du quatrième évangile, l'auteur de l'article soutient une opinion que d'autres ont émise avant lui et que les commentateurs feront bien de suivre, tout en se mettant en garde contre les excès auxquels elle peut entraîner : sans rien perdre de sa valeur historique, l'évangile johannique contient une grande part d'allégorie. Dans les exemples qu'il propose (p. 502 et ss.) M. Després nous paraît pousser un peu trop loin l'application de ce principe. Mais nous croyons qu'il est dans le vrai lorsqu'il déclare que l'évangile selon saint Jean est le fruit des méditations religieuses que l'apôtre a dû faire sur ses vieux jours, en repassant dans sa mémoire ses lointains souvenirs.

M. Fillion a entrepris de commenter toute la Bible. En acceptant pour lui seul une si lourde tâche, il a fait preuve d'un courage auquel nous sommes heureux d'applaudir. On doit reconnaître aujourd'hui qu'il n'a pas trop présumé de ses forces. Commencée il y a quelques années à peine, sa publication s'est poursuivie régulièrement : elle comprend actuellement six gros volumes in-8° de 600 à 900 pages chacun, qui embrassent tout l'Ancien Testament. C'est dire que l'auteur a réalisé plus de la moitié de sa tâche. Le caractère et le but de l'ouvrage se manifestent dans le titre : *La sainte Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux, à l'usage des séminaires et du clergé.* C'est une édition annotée, plutôt qu'un commentaire scientifique. On y trouve le texte latin de la Vulgate, accompagné de la traduction française de Sacy, que l'auteur reproduit avec quelques légères retouches. Ces deux textes édités en regard l'un de l'autre, occupent en moyenne les deux tiers de la page. Le reste est consacré à des annotations, dans lesquelles on suit l'ordre des versets. Chaque livre est précédé d'une très courte introduction. L'ouvrage entier est parsemé de gravures. L'auteur aurait été bien inspiré, nous semble-t-il, en y joignant quelques cartes géographiques. N'oublions pas de relever l'exécution typographique, qui se recommande, non seulement par sa parfaite correction, mais aussi par une certaine élégance. Cette importante publication mérite de tout point l'accueil empressé qu'elle a trouvé dans le public ecclésiastique. L'auteur s'est proposé surtout « de procurer au clergé, spécialement aux jeunes lévites et aux prêtres du ministère, un commentaire succinct de toute la Bible » (I, p. IX). On peut dire qu'il a atteint ce but, car son ouvrage, quoique inachevé, est dans toutes les mains.

(1) *Zur Gesch. und Lit. des Urchristentums*, I, p. 155-204.

Le récit du sacrifice d'Isaac, Gen., XXII, contient un détail fort étrange. Dieu ordonne à Abraham de se rendre au pays de Moria pour y immoler son fils (v. 2). Or, le nom de Moria sert à désigner une montagne bien déterminée, la montagne du temple, et non une contrée. Les commentateurs de la Genèse ont plusieurs fois essayé d'éclaircir ce passage au moyen de la critique textuelle. M. LOISY reprend la question en se plaçant à ce même point de vue (*Rev. d'hist. et de litt. rel.*, Sep.-Oct., p. 458 ss.). La mention du Moria, selon lui, n'est pas due à une corruption accidentelle, à une faute de copiste; elle résulte d'une retouche volontaire, réfléchie, pratiquée en vue de montrer « qu'Abraham est venu immoler Isaac à l'endroit où devait plus tard s'élever le temple de Salomon ». Quelle était la leçon primitive? Si l'on attribue à des causes fortuites la modification intervenue, la restitution dépendra de la ressemblance graphique des mots et l'on devra adopter comme plus probable l'hypothèse de Wellhausen, d'après laquelle ההמורים (le pays des Hamorides) se serait changé en la leçon actuelle המוריה. Mais si l'on suppose une substitution intentionnelle, l'analogie extérieure des mots n'est requise que dans une certaine mesure; alors la restitution proposée par Dillmann pourra sembler plus vraisemblable : האמורי, « le pays de l'Amorrhéen ». Cette donnée topographique a l'avantage de répondre mieux que toute autre, à la géographie du rédacteur élohiste, auteur du récit.

P. Th. CALMES.

Dans la *Revue du Clergé français* du 15 septembre, le Dr Sharp donne une « *consultation d'exégèse* ». Il explique en les rapprochant deux textes très importants du quatrième Évangile. *Ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant* (Joan. X, 10). et *Ego sum via veritas et vita* (XIV, 6).

L'Évangéliste n'a en pensée qu'une seule et même vie qui commence et grandit ici-bas pour subsister éternellement. La grâce et la gloire ne sont pas désignées à part, l'une dans le premier membre de phrase, l'autre dans le second; elles sont visées simultanément dans les deux, comme l'a dit très bien Maldonat. « Quod enim dicit : *Ut vitam habeant*, de utraque vita, et præsenti per gratiam et futura per gloriam, intelligi potest. » La sainteté de la vie présente et la gloire de la vie future se confondent dans la perspective. Cette vie est un fruit de la mort du Sauveur. A la vie par la mort, telle est la loi qui préside à l'économie du salut, et ce principe général qui domine l'œuvre rédemptrice s'applique à chacun de ceux qui y ont part, soit comme bénéficiaires, soit comme auxiliaires. Comment obtenir cette vie éternelle pour laquelle il faut sacrifier les biens de la vie? Jésus, qui a sacrifié sa vie, est la porte par laquelle on doit entrer pour être sauvé. Il est la voie.

Dans l'autre passage, XIV, 6, le contexte montre que l'idée dominante est celle de chemin. La vérité et la voie ne sont mentionnées que par rapport à lui; et le chemin ne peut être que la voie par laquelle les disciples auront accès là où va Jésus, c'est-à-dire auprès du Père, Jésus est la voie. C'est la mission du Verbe Incarné; c'est son rôle de médiateur et de Sauveur. Il est la vérité en soi et la vérité qui se révèle : il est la vie en soi et la vie qui se donne. Comme vérité révélatrice et révélée, comme vie communicative et communiquée, il est le chemin qui mène l'homme à Dieu, qui l'unit au Père. Il est la vérité et notre vérité, il est la vie et notre vie, et parce qu'il est notre vérité et notre vie, il est notre voie.

Le Dr Sharp, dans la même Revue, n° du 15 juillet, donne un bon résumé sur les résultats de la critique au sujet de l'Apocalypse.

L'auteur s'appelle Jean; la tradition la plus ancienne, attestée par saint Justin et

saint Irénée, l'identifie avec le fils de Zébédée, l'auteur du quatrième Évangile. L'Apocalypse se répandit promptement dans les Églises et y fut d'abord acceptée sans contestation. Une opposition se produit à la fin du IIe siècle, sous une influence dogmatique. Les adversaires exagérés du montanisme — les aloges — voyant l'abus que les hérétiques de Phrygie faisaient de l'Apocalypse et du quatrième Évangile, rejetèrent ces écrits, en disant qu'ils n'étaient pas de l'apôtre Jean, mais de l'hérétique Cérinthe. Au IIIe siècle, elle fut regardée défavorablement par quelques-uns, parce qu'elle semblait fournir des arguments au millénarisme.

Le caractère prophétique de l'Apocalypse est bien garanti par la tradition; mais le témoignage traditionnel est moins ferme sur le sens qu'il convient d'attribuer à cette prophétie. Les difficultés qu'elle présente sont les mêmes que celles du discours apocalyptique de Notre-Seigneur.

Il est démontré par les progrès de la critique que la date assignée par saint Irénée à la publication de l'Apocalypse correspond aux indices que le livre fournit touchant l'époque et les circonstances de sa composition, — que le livre n'est pas une fiction littéraire, de l'histoire en forme de prophétie, ni un recueil de matériaux apocalyptiques empruntés au judaïsme, mais un livre chrétien, écrit tout entier pour des chrétiens, en vue de ranimer leur courage par la description vive des espérances chrétiennes, telles que les a conçues un prophète chrétien, né dans le judaïsme et versé dans la tradition juive, entièrement détaché du judaïsme par la foi et l'amour de Jésus.

Il existe une tradition apocalyptique où il faut chercher la vraie clé pour l'interprétation de notre Apocalypse : elle est fondée dans l'ensemble sur les textes prophétiques anciens, sur les éléments symboliques contenus dans Isaïe, Zacharie, Ézéchiel, Daniel. Rien d'étonnant à ce que les visions de saint Jean aient pris forme dans les symboles avec lesquels l'avait familiarisé la connaissance de l'Ancien Testament et de la tradition apocalyptique. Cette tradition s'était développée par le travail de la pensée juive depuis le temps des Maccabées, et s'était éclairci d'un jour nouveau par l'inspiration chrétienne.

La tradition juive savait au Ier siècle les noms des fameux magiciens d'Égypte qui accomplirent devant le Pharaon de l'Exode plusieurs des prodiges miraculeusement opérés par Moïse et Aaron. Elle les nommait *Jannès* et *Jambrès* (II Timoth., III, 8). Dans le *Recueil*... de M. Maspéro (XXI, 1889, p. 219 ss.), M. W. Groff a justifié cette tradition en établissant d'une manière fort séduisante l'identité de Jambrès ou *Mambrès* avec le célèbre prince-magicien « *Ha-m-us*, fils de Ramsès II, frère de Mer-en-ptah » dont on peut voir la momie à Gizeh, sous le n° 1196. Transcrit en démotique, le nom hiéroglyphique de Hamus était d'une lecture difficile mais pouvait se résoudre très simplement dans les valeurs alphabétiques *Ha* (ou *Ma*)-*m-b-r-s*, d'où Ἰαμβρῆς et *Mambrès*. On peut se demander il est vrai si Hamus, si célèbre dans les textes égyptiens, vivait encore sous le règne de Merenptah; et, s'il fut l'adversaire d'Aaron et Moïse, pourquoi il n'est pas nommé dans les récits de l'Exode : pourquoi aussi la tradition chrétienne a modifié son nom. M. Groff met en avant quelques motifs très vraisemblables, mais il observe surtout qu'à supposer Hamus mort un peu avant les événements de l'Exode, la tradition n'a pas pris un faux point de départ en choisissant son nom pour concrétiser les thaumaturges vaincus par Moïse à la cour du Pharaon. Il conclut en remarquant « combien est ferme la tradition qui groupe autour des règnes de Ramsès II et de Mer-en-ptah tout ce qui se rapporte aux premiers chapitres de l'*Exode* » (*loc. c.*, p. 221).

Notre collaborateur, le R. P. Th. Calmes, a publié une petite brochure parfaitement claire sur l'inspiration des Livres saints (1).

L'auteur traite successivement de l'existence de l'inspiration et de sa nature. Voici sa conclusion : « L'inspiration divine est à la Bible à peu près ce que l'âme raisonnable est au corps humain ; c'est un principe supérieur sous une enveloppe commune. Ceux qui s'arrêtent à la surface de l'Écriture ne sauraient le découvrir. Mais, d'autre part, ceux qui prétendent l'atteindre directement, n'en saisiront jamais la nature réelle. Que dirait-on de celui qui prétendrait rendre compte de l'homme tout entier par la seule anatomie? Et que penser de celui qui voudrait expliquer le fonctionnement de l'âme humaine sans connaître l'organisme humain? Évidemment ce sont là deux méthodes également condamnables... Eh bien, en exégèse biblique, la critique, c'est l'anatomie ; elle est à la fois indispensable et insuffisante. Et pourtant, dans le conflit aigu (?) qui règne, depuis quelques années, dans le champ des études bibliques, on la condamne et on l'exalte avec un égal acharnement. La scission entre « théologiens » et « critiques » paraît irréductible. Heureusement, c'est là une opposition de mots qui ne répond pas exactement à la réalité. Les vrais critiques ne sont pas indifférents à la théologie, pas plus que les vrais anthropologistes à la psychologie... Entre les investigations positives de la critique et les spéculations de la théologie l'accord est, non seulement possible, mais nécessaire. »

Travaux Allemands. — **Vetus Testamentum in Novo**, par W. Dittmar, ministre à Walldorf (Hesse) (2), est un petit livre qui sera utile à tous ceux qui veulent avoir facilement sous la main les passages de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau ou même les endroits parallèles. La première partie de ce travail ne comprend encore que les Évangiles et les Actes. Le texte du N. T. est donné en premier lieu, puis le texte hébreu de l'Ancien et celui des Septante avec des variantes tirées des mss. les plus importants. Une ingénieuse disposition typographique indique au premier coup d'œil si le N. T. coïncide avec le T. M. et les LXX à la fois ou avec un des deux seuls ou avec des Variantes ou s'il s'écarte de tous deux. Il y a naturellement une certaine part d'arbitraire dans le choix des endroits parallèles ; on pourrait quelquefois en citer beaucoup plus, d'autres fois la ressemblance est assez éloignée ; aucun travail de ce genre ne peut échapper à cet inconvénient : celui-ci est fait avec soin. Il n'y a rien dans ce livre qui ait un caractère théologique particulier, puisque l'auteur s'est contenté de rapprocher des textes ; il n'y a même pas un mot d'allemand, de sorte que l'ouvrage pourra servir à tous ceux qui savent un peu de grec et d'hébreu ; on se demande même pourquoi, le titre étant latin, l'auteur n'a pas écrit en latin sa courte préface ou du moins l'explication des sigles ; cela paraîtrait plus pratique dans le but d'une plus large diffusion. La désignation d'Apocryphes devrait également être évitée ; les protestants savent bien qu'elle ne répond pas à la réalité des choses : en quoi par exemple l'Ecclésiastique (Siracide) est-il plus *apocryphe* que le livre de Daniel? ou si l'on s'attache aux expressions de certains Pères, en quoi le même Siracide est-il plus apocryphe que l'épître de saint Jude?

Le prof. Eberhard Nestle a dû donner une deuxième édition de son INTRODUCTION AU N. T. GREC (3). Ce titre que nous traduisons littéralement de l'allemand ne serait

(1) *Qu'est-ce que l'Écriture Sainte?* Paris, Bloud et Barral, 1899.

(2) Vandenhoeck et Ruprecht, Gœttingen, 1899, VIII-176 pp., 3 mk. 60 pfg.

(3) Vandenhoeck et Ruprecht, Gœttingen, 1899, 288 pp. avec fac-similés de manuscrits, mk. 4, 40.

peut-être pas compris en France : il signifie simplement une introduction à la critique textuelle, la critique inférieure (*niedere*), comme l'auteur le qualifie non sans malice. Ce n'est donc qu'une partie de ce que nous entendons par introduction, mais combien importante et délicate ! L'auteur examine successivement l'histoire du texte imprimé, les matériaux de la critique, à savoir les manuscrits, les traductions et les citations et essaye de fixer la théorie et la pratique de la critique textuelle du N. T. Ce dernier point est naturellement le plus intéressant. Il faut bien avouer que la position de cette critique est aujourd'hui moins solide qu'au temps où Tischendorf ou Hort et Westcott avaient donné au public des éditions auxquelles on se fiait et qu'on opposait au texte reçu comme critiques. Ce n'est pas que les efforts désespérés de l'abbé Paulin Martin aient relevé ce dernier de sa déchéance, mais M. Nestle est de ceux qui se demandent si tout n'est pas à refaire et si le texte des grands onciaux n'est pas à la veille de céder la place à un texte beaucoup plus indulgent aux leçons occidentales. C'est la question vraiment brûlante d'une région réputée froide. D'ailleurs le savant très distingué qu'est M. Nestle demeure hésitant. Ne croyant pas pouvoir résoudre la question préliminaire des rapports de Tatien et de son école avec l'Occident, comment pourrait-il se prononcer pour la valeur absolue des leçons dites occidentales ? A défaut de solutions précises les esprits curieux trouveront dans les vives et ingénieuses suggestions de l'auteur l'indication de maint problème bien digne d'exciter de jeunes ardeurs. La critique textuelle, envisagée de cette manière, s'anime et il semble que les manuscrits deviennent des unités de combat. Un nombre assez considérable de cas est discuté en détail. L'ouvrage pourra être lu très utilement par les étudiants catholiques, avec quelques précautions. M. Nestle est de ceux qui aiment à citer les savants catholiques et on ne saurait lui reprocher très sévèrement de n'avoir pas saisi des distinctions théologiques délicates au sujet de la décision du Saint-Office (et non pas de la Congrégation de l'Index, p. 26) relative au *comma Iohanneum*.

Entre les deux éditions de son Introduction, Nestle a donné une édition du N. T. grec qui n'a pas seulement l'avantage d'être du prix le plus réduit (1). Elle offre comme un résumé des principales éditions critiques de Tischendorf, Hort et Westcott, Weymouth et Weiss, relève même les leçons marginales ou rejetées de Hort. Tout cela ne va pas sans un certain nombre de sigles qui demandent au début une attention spéciale. Les allusions à l'Ancien Testament — y compris les Deutéro-Canoniques — sont indiquées par des caractères gras et notées en marge. L'ensemble est des plus satisfaisants. Nous n'hésiterions pas à recommander cette édition aux étudiants catholiques, d'après les dernières concessions de la constitution sur l'Index, si la finale de saint Marc et l'épisode de la femme adultère n'y occupaient un rang trop visiblement inférieur. Encore faut-il savoir gré à Nestle d'avoir laissé la femme adultère — quoiqu'en note, — à sa place dans le contexte de saint Jean et il explique dans son Introduction que si ce passage n'est pas sorti de la plume de saint Jean il appartient « au plus ancien état de la tradition évangélique » (p. 234). Or nous sommes certainement obligés comme catholiques de considérer ce texte comme canonique et comme partie authentique de l'Écriture, mais le Pape n'a nullement décidé, comme M. Nestle paraît le croire, que ce passage n'a pu être écrit par un autre écrivain inspiré avant d'être recueilli dans l'évangile de saint Jean. Il faut aussi reconnaître que l'ordre des épîtres est contrariant pour les habitudes reçues ; Hort et Westcott n'avaient pas du moins mis l'épître aux Hébreux en dehors de celles de saint Paul ; dans

(1 Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, mk. 0 70 à mk 2 50 broché ou relié.

Nestle elle suit celle de saint Jean et précède celle de saint Jacques. L'auteur a allégué ses raisons mais ne visait-il pas aussi un but pratique?

La Deutéronome vient d'être commenté successivement par Steuernagel dans la collection du Prof. Nowack (1) et par Bertholet dans celle du Prof. Marti (2).

Les principes de Steuernagel exposés dans un ouvrage préliminaire, *die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes* ont été critiqués ici même (*R B.* 1898, p. 138 ss.) avec trop de précision pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. Une de ses singularités consistait à distinguer deux documents selon que le public visé par l'auteur est interpellé au singulier ou au pluriel. L'idée n'était pas neuve, mais poursuivie avec la dernière rigueur. Notre collaborateur se refusait à admettre ce criterium trop facile; la même réfutation a été reprise plus en détail par Bertholet dans sa recension de Steuernagel (*Theol. Lit. Zeit.* 1899, n° 17). On pouvait donc s'attendre à ce que le commentaire de Bertholet lui-même versât moins dans l'hypercritique et il faut connaître en effet qu'il fait de la critique un usage plus sage et plus modéré. L'introduction expose les vues de l'auteur sur les questions actuellement controversées. On se demande surtout si le corps du Deutéronome (chap. XII-XXVI) a été composé peu ou longtemps avant sa promulgation sous Josias (623). Bertholet tient pour une époque rapprochée mais a soin d'écarter le reproche de fraude qu'on serait tenté d'imputer à Helcias. Ce grand prêtre ne serait d'ailleurs nullement l'auteur du livre, non plus qu'un autre membre du sacerdoce; la réforme serait sortie uniquement des cercles du prophétisme, acceptée par le sacerdoce de Jérusalem à cause des avantages qu'elle présentait en général, malgré quelques prescriptions onéreuses comme l'admission des prêtres de la campagne (XVIII, 6 ss.). Au corps de lois ainsi composé, Bertholet joint résolument comme étant du même auteur l'introduction parénétique (VI-XI), en quoi il se montre plus modéré que Wellhausen, Cornill, Wildeboer, etc. Il ajoute même fort sagement que pour ce Deutéronome primitif il ne faut pas poser la question d'une composition en partie double (contre Steuernagel), mais seulement chercher à déterminer ce qui a pu être ajouté au texte primitif; encore pour cela faudra-t-il fournir de bonnes preuves que le texte ne peut être antérieur au temps de Josias. Cela n'empêche pas que cet auteur (D.) ait eu ses sources, l'ouvrage jahviste et l'ouvrage élohiste, surtout le code de l'Alliance (Ex., XXI-XXIII, 16), mais à ce qu'il semble tous deux encore séparés. Cela repousserait la fusion de l'Élohiste et du Jahviste après 623, peut-être jusqu'au commencement du sixième siècle, et cependant l'ouvrage total (JE.) aurait été consulté par l'auteur de l'Introduction historique (Dt., I-IV) du Deutéronome etc. (3).

L'auteur n'est pas de ceux qui sont hypnotisés par la critique documentaire. Il se préoccupe de l'importance du Deutéronome pour l'histoire de la religion : l'unité de Dieu, le caractère moral de la Religion, l'idéal élevé du prophétisme, la douceur et l'humanité, la Religion implantée dans le cœur de l'homme, voilà ce que le Deutéronome prêcha avant tout. Suivant une vue ingénieuse de Duhm, tout cela est déjà si bien lié que c'est la théologie elle-même qui prend naissance et l'institution de l'Église qui se développe en même temps que l'idée du Canon s'accentue avec l'insistance sur le caractère de la loi comme loi écrite. Bertholet est moins heureux lorsqu'il insiste sur *la création* du clergé : « Un état spécial est créé qui doit s'occuper des choses saintes, un clergé par opposition au peuple laïque » (p. XXVIII). Cela est

(1) Göttingen, Vandenhœck et Ruprecht.

(2) Freiburg i. B., Mohr, 1899.

(3) Les critiques de la recension déjà indiquée conservent leur valeur comme objection à quelques-unes de ces théories.

fort exagéré, la centralisation du culte est tout autre chose que la création du culte et des ministres du culte. On croirait que le Deutéronome est venu interposer des intermédiaires fâcheux entre les gens simples de la campagne et leur Dieu qu'ils avaient tout près d'eux, « dans une sainte poésie de la vie ». La poésie des hauts lieux renfermait, selon les prophètes, des désordres qu'il ne faut pas oublier si l'on veut avoir une juste idée de la réforme de Josias. On enlevait leur dieu à ces pauvres gens pour faire entrer dans leur vie quelque chose de vraiment divin. Une plus juste distinction du sacré et du profane est aussi un progrès. Il est vrai qu'avant le Deutéronome le sacré et le profane étaient plus mêlés dans la vie de l'Israélite, mais le profane ne revêtait un caractère sacré qu'en empruntant un aspect rituel. En excitant sans cesse à l'obéissance envers Dieu et même à l'amour de Dieu, le Dt. marquait une importante étape dans la voie du culte en esprit et en vérité où toute action profane peut devenir sainte par l'intention du cœur. Faut-il dire que nous avons vu avec peine M. Bertholet remarquer une analogie entre la multiplication des Baals selon les sanctuaires et le culte catholique de Marie (p. XI)? Un savant tel que lui devrait laisser de pareilles niaiseries à quelque prédicant fanatique ou à Renan qui semble bien être l'auteur de celle-là.

L'HISTOIRE D'ISRAEL du Prof. Cornill (1) est un résumé rapide en dix leçons de toute l'histoire d'Israël depuis Abraham jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus. C'est une œuvre de vulgarisation, d'ailleurs agréable à lire. Les débuts de l'histoire ne sont pas exempts du rationalisme arbitraire de l'école de Wellhausen. Wellhausen jugeait la figure d'Isaac esquissée par la légende avant celle d'Abraham ; Cornill estime qu'Abraham appartient à l'histoire mais en retranche Isaac, Jacob, Joseph. Il fait d'Élie un fervent dévot des veaux d'or de Dan et de Béthel, suppose qu'Esdras a voulu rebâtir les murs de Jérusalem mais qu'on les a détruits sous ses yeux et que cet échec a amené l'intervention de Néhémie etc. Le ton général est très sympathique aux Juifs, respectueux de la Providence et de la Religion de la Révélation (2).

L'usage s'était établi d'expliquer la formation de l'alphabet sémitique par le principe de l'acrophonie : chaque élément syllabique devait représenter la première lettre d'un mot plus ou moins primitif qui lui servait de nom ; א initiale du mot אלף se prononçait *Aleph*, etc. L'alphabet hébraïque n'étant évidemment pas primitif, on le ramenait à un prototype cunéiforme ou hiéroglyphique constitué lui-même par l'acrophonie. Dans une intéressante étude (3) M. Max Müller vient de déclarer que cette « théorie est non seulement indémontrée, mais positivement fausse ». Il fait bien ressortir que l'acrophonie est une abstraction qui suppose la préexistence d'une langue écrite et procède d'une préoccupation grammaticale. Prenant pour point de départ les récentes recherches de M. L. Griffith sur l'histoire de l'écriture égyptienne, M. Müller passe en revue un certain nombre de signes alphabétiques et aboutit à cette règle que « ce furent à l'origine des noms de mots trilitères à deux radicales faibles ou des racines verbales bilitères à une radicale faible ». Cette loi beaucoup plus justifiée, quoiqu'elle laisse place à des difficultés que M.M. n'ignore pas lui-même, remplacera avantageusement l'hypothétique acrophonie.

(1) *Geschichte des Volkes Israël*, Chicago et Leipzig, 1898, huit marks un petit volume in-16 (relié) de 326 pp. (!).

(2) *Und doch war das Werk aus Gott, und nur so konnte die Offenbarungs religion erhalten werden...* (p. 174). *Offenbarungs religion* est-il synonyme de religion révélée?

(3) ORIENT. LITTER. ZEIT., 1899, col. 259 ss. *Das Prinzip des ägypt. Hieroglyphenalphabetes.*

Travaux anglais. — On poursuit en Angleterre d'importantes publications. La plus lente, mais combien sérieuse pour la précision et la sûreté des résultats obtenus, est celle du N. T. selon saint Jérôme, commencée depuis vingt années, si l'on compte les travaux préliminaires par l'évêque (anglican) de Salisbury, Mgr Wordsworth, auquel s'est adjoint M. White, sur lequel reposera désormais, comme plus jeune, la part principale du travail. L'année 1898 a vu paraître l'épilogue des quatre évangiles (1), épilogue qui ne pouvait naturellement figurer qu'au terme des études de détails, mais qui devra être lu tout d'abord, au moins en partie, par ceux qui voudront faire usage des quatre fascicules qui ont précédé.

En effet, si on y trouve quelques pages — quatre seulement — d'*addenda*, *emendanda*, *corrigenda* et de nouveaux chapitres ou sommaires reproduits d'après les manuscrits, la part principale de l'épilogue est une véritable introduction, en même temps qu'un résumé des résultats obtenus et des faits constatés. Avant d'apprécier les différents manuscrits latins de la révision de saint Jérôme qui est devenue notre Vulgate, il était intéressant de savoir et quelle était la base latine du recenseur et surtout quels étaient les manuscrits grecs d'après lesquels il voulait remédier au désordre des éditions latines. En imprimant le *Brixianus* au-dessous de la Vulgate, les éditeurs avaient déjà constaté que de tous les manuscrits de l'ancienne latine, le *Brixianus*, tout en demeurant un vrai représentant de cette première forme, était celui qui avait dû servir de fondement au travail de saint Jérôme. Mais quand il l'a corrigé, sur quoi s'appuyait-il? Sur des manuscrits grecs qu'il jugeait bons et anciens, mais qu'il n'a pas définis autrement. Les éditeurs ont cherché à les retrouver, et ce n'était pas facile. Plusieurs tables examinent les différents cas. Quelquefois, saint Jérôme va contre toutes les autorités grecques et latines à nous connues, et cependant il ne paraît pas avoir agi arbitrairement; nous devons donc supposer qu'il a préféré des leçons qui ne sont plus représentées dans les manuscrits que nous possédons. Quelquefois, il suit les anciens Latins contre les Grecs. Plus souvent, — c'était une des raisons de son travail, — il corrige les Latins d'après les Grecs; or, ces Grecs, d'après MM. Wordsworth et White, ce sont ℵ B L (*Sinaïticus*, *Vaticanus*, *Parisiensis*); le Sinaïtique surtout, avec lequel il concorde encore dans les sept passages de son commentaire sur saint Matthieu où il choisit des variantes. En effet, dans le plus grand nombre des cas, il est avec ℵ B L contre le *Brixianus* et les Grecs postérieurs; dans quelques cas seulement, il leur préfère, au contraire, le *Brixianus* et des leçons grecques représentées par des manuscrits plus récents; des cas plus rares encore sont ceux où il est d'accord avec les Grecs postérieurs contre ℵ B L et *Brixianus*. Il faut d'ailleurs reconnaître que quelques-uns de ces derniers cas ont une importance majeure, par exemple, Luc, XXII, 43-44, la sueur de sang, et la péricope de la femme adultère (Jo., VIII, 3 ss.). On pourrait faire remarquer que si saint Jérôme a abandonné alors soit sa base latine, soit ses meilleures autorités grecques, c'est qu'il y a été poussé par de très fortes raisons, soit de tradition ecclésiastique, soit de manuscrits qui nous sont inconnus. Quelques-uns jugeront que les éditeurs auraient dû mettre encore sous cette rubrique, Jo., V, 4, l'ange de la piscine. Ils ont rayé ce passage du texte sur l'autorité de six manuscrits hiéronymiens seulement, contre tous les autres qui ne sont pas, il est vrai, parfaitement uniformes; les imposantes autorités en dehors du latin ne devraient pas compenser ici la valeur des manuscrits hiéronymiens quand il s'agit d'une édition de saint Jérôme. Les éditeurs

(1) « Novum Testamentum Domini Iesu Christi latine, secundum editionem Sancti Hieronymi. — Partis prioris fasciculus quintus epilogus Oxonii e typographeo Clarendoniano, MDCCCXCVIII. »

ont d'ailleurs remarqué une dérogation à la préférence de saint Jérôme pour ℵ B L; depuis Luc, XVII, 2 et dans saint Jean, du moins la première partie, il leur montre beaucoup moins de fidélité; comment expliquer ce fait étrange? Mais sans parler de ce cas particulier, il semble donc qu'il faille réformer le jugement de Westcott et Hort qui estimaient que la Vulgate présente, dans tout le Nouveau Testament, un accord remarquable avec l'*Alexandrinus;* et c'est aussi l'opinion exprimée par M. Samuel Berger (1). Quant au *Codex Bezæ*, les éditeurs ne croient pas que saint Jérôme l'ait jamais suivi pour lui-même, c'est-à-dire en dehors des cas où la recension qu'il représente est renforcée de quelque autre autorité latine.

Les manuscrits reconnus comme hiéronymiens sont en somme divisés en deux classes, car les recensions savantes n'offrent pas les mêmes garanties, et on peut dire que ces deux classes sont celles des bons et des moins bons, car il faut peut-être réserver le titre de mauvais aux copies négligées comme celles, par exemple, de la recension parisienne du XIIIe siècle. Les meilleurs se rattachent plus ou moins à l'Italie, quoique les meilleurs de tous aient été écrits en Northumbrie, le *Cod. Amiatinus* en tête, et spécialement à l'Italie méridionale, d'où ces manuscrits anglo-saxons eux-mêmes semblent dériver, aussi bien que le *Fuldensis*. Dans cette première catégorie se trouve le *Cod. Harleianus*, dont les origines sont inconnues, mais qui a paru aux éditeurs une autorité suffisante pour retrancher Jo., v, 4. Les manuscrits moins bons sont ceux d'Irlande et d'Espagne, ceux de France ne représentant pas un texte clairement spécial, et parmi les Espagnols le *Cavensis* est mis bien au-dessus du *Toletanus*. La recension irlandaise placée en tête de la seconde catégorie est cotée comme un bon texte, mais quelquefois corrigé sur le grec et reprenant d'anciennes leçons, surtout dans saint Matthieu.

Les premières éditions imprimées ont été naturellement faites sans critique, avec les *mss.* qu'on avait sous la main. Il en est résulté que plusieurs leçons imprimées sont absolument dépourvues d'autorité dans les *mss.* vraiment hiéronymiens. Les éditeurs ont relevé ces cas dans les éditions célèbres de Robert Étienne (1538), d'Henten (1547), de Sixte V et de Clément VIII (1592). Ils ont remarqué que l'édition Clémentine, notre Vulgate actuelle, avait souvent abandonné l'édition Sixtine, trop semblable à celle de Robert Étienne, pour revenir à Henten. On pourrait ajouter que c'était un progrès notable, tout à l'honneur de notre édition officielle; d'après les tableaux des éditeurs anglais nous n'avons relevé en cette matière pour notre édition que 5 cas dans saint Matthieu, 3 dans saint Marc, 4 dans saint Luc, 20 dans saint Jean, tandis que R. Étienne a les chiffres 30, 29, 28 et 33. La vulgate Clémentine est donc bien supérieure à l'édition de Sixte V, trop attaché à R. Étienne. Les éditeurs anglais montrent trop d'indulgence pour l'opinion de Nestle qui attribue la révision à l'influence des Jésuites, irrités contre Sixte V. La vraie raison est qu'on a compris l'insuffisance du travail du fougueux Sixte et on a bien fait de le remplacer par un meilleur. Un meilleur, mais qui ne s'est pas donné comme définitif : « *quam quidem sicut omnibus numeris absolutam, pro humana imbecillitate affirmare difficile est* » (Préface de 1592), et c'est pourquoi des travaux comme ceux de MM. Wordsworth et White peuvent avoir leur utilité même pour nous. Il est incontestable tout d'abord que l'histoire de la Vulgate, naguère si obscure, a tout à gagner à de pareils travaux. Il est vrai qu'à ce point de vue, l'édition est à peine achevée que de nouveaux documents sont mis au jour qui la rendent incomplète, comme M. S. Berger l'a fait observer justement, étant un des très rares savants qui peuvent y ajouter.

(1) *Bulletin critique*, 1899, p. 142.

Mais du moins quant à l'établissement du texte, on ne peut pas prévoir des ressources nouvelles d'une grande importance. Or, si la Vulgate est authentique, le concile de Trente n'a pas déterminé le texte précis de la Vulgate, et le Pape Clément VIII semble avoir prévu qu'un de ses successeurs pourrait reprendre à son égard le rôle qu'il a joué par rapport à Sixte V. Assurément rien ne nécessite un remaniement officiel, mais on sait que l'illustre P. Vercellone a passé sa vie à colliger des variantes qui pourraient être utiles dans ce but. La Vulgate latine est d'une telle importance dans l'Église catholique que tous les travaux qui contribuent à la faire mieux connaître doivent être au premier rang de nos préoccupations. Il s'agit ici seulement d'un usage scientifique, l'usage ecclésiastique ne pouvant s'écarter de la recension officielle. Si les ressources en *mss.* sont aujourd'hui beaucoup plus abondantes que jamais, si leur valeur relative est mieux connue, il est aussi plus facile de suivre dans le choix des leçons certaines règles spéciales à la matière. Ces règles ont été indiquées par les éditeurs anglais. C'est ainsi qu'ils ont dû préférer la leçon absente de l'ancienne latine, précisément pour cette raison que l'origine de cette leçon doit donc être la révision opérée par saint Jérôme. S'il est prouvé que saint Jérôme a suivi surtout ℵ B L, on pourra donc justement pencher vers celle des leçons des *mss.* hiéronymiens qu'ils soutiennent. Qu'il faille préférer la leçon la plus concise, celle des *mss.* anglo-saxons, cela résulte du mouvement général qui produisit des leçons combinées, soit d'après les endroits parallèles, soit d'après l'ancienne latine. Une autre règle paraît moins obvie. Les éditeurs ont cru remarquer que lorsque plusieurs endroits étaient semblables, les copistes, qui d'abord ne remarquaient pas la bonne leçon, finissaient par s'y rendre, de sorte que la leçon qui paraît en dernier lieu est probable dans tous les cas *vera lectio ad finem victoriam reportat;* on peut se demander si l'exécution de ce principe n'est pas exposée à la défiance que suggèrent toujours les assimilations; d'ailleurs les applications sont très rares.

Le fascicule se termine par un double index des noms communs et des noms propres. Les auteurs aborderont maintenant les Actes des Apôtres. Avec quel soin ils s'y préparent, il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler l'édition du *Ms.* de Bobbio (1). Pour copier une trentaine de pages d'un palimpseste presque indéchiffrable comprenant quelques fragments des Actes, de l'épître de saint Jacques et de la première de saint Pierre, M. White a fait deux campagnes à Vienne en juillet 1895 et septembre 1896. Ce texte des Actes est un texte d'ancienne latine, européen, très apparenté au *Gigas.* Les fragments de saint Jacques et de saint Pierre se rapprochent davantage de la Vulgate. De pareils préliminaires font bien augurer de la publication attendue.

Le *Dictionary of the Bible* (2) marche rapidement puisqu'il ne s'est guère écoulé qu'un an entre la publication des deux premiers volumes. A ce compte cette œuvre considérable sera bientôt terminée, ce qui est un grand avantage pour les souscripteurs.

L'esprit et la valeur du dictionnaire ont déjà été caractérisés ici (*RB.* 1898, p. 633). Dans la *Theol. Literatur Zeitung* qui représente une partie si importante de l'opinion des critiques allemands, Schürer (1899, p. 553) applaudit à la tendance critique

(1) Old-latin biblical texte : n° IV, Oxford, 1897.

(2) A Dictionary of the Bible, dealing with its Language, Literature and Contents including the Biblical Theology, edited by James Hastings MA., DD., with the assistance of John A. Selbie M A., Vol. II : Feign — Kinsman. Edinburgh, T. et T Clark, 1899. (VI, 870 p., in-4°, 2 cartes, 28 *shill.*)

en matière littéraire, tout en jugeant l'ensemble trop conservateur. En revanche l'ouvrage anglais compte comme collaborateurs des savants allemands d'un grand mérite, Nestle, Hommel, M. Müller et Kœnig qui fournit une contribution importante à ce volume par ses remarquables articles sur Jonas et le livre des Juges. Les principaux articles sur l'A. T. sont généralement confiés au Rev. A. B. Davidson (Osée, Jérémie, Dieu dans l'A. T.) ou au Rev. S. Drivir (Habakkuk, Jacob, Joseph), et l'on conviendra avec Schürer que ces derniers sont parmi les plus érudits, tout en demeurant modérés dans les conclusions; c'est ainsi que pour Driver Abraham, Isaac et Jacob sont des personnages historiques dont nous possédons l'histoire dans les grandes lignes, quoique idéalisée et teintée par les idées des âges subséquents. Citons encore, parmi les principaux articles relatifs à l'Ancien Testament, la Genèse par le Rev. H. E. Ryle; le déluge et l'Hexateuque par le Rev. Woods; Josué, Isaïe très développés, et avec une bibliographie plus complète que de coutume par S. A. Smith, et parmi les articles généraux l'excellent article du Prof. Macalister sur la nourriture des Hébreux et le tableau très pratique et très utile des généalogies par le Rev. E. L. Curtis.

Le N. T. est surtout représenté par l'article Jésus-Christ du Rev. W. Sanday, qui ne compte pas moins de cent colonnes. Or tandis que Schürer remarquait justement (l. c.) que la position du Dictionnaire était plus conservatrice encore dans le Nouv. Test., — il s'agit bien entendu d'un conservatisme anglican, — M. Jacobs a cru pouvoir féliciter le Rev. Sanday dans la *Jewish Quart. Review* (1899, oct., p. 160) de s'être approché davantage du point de vue juif qu'aucun autre écrivain officiel : « *his whole article is encouraging for the Jewish position toward Jesus* ». Le recenseur juif est heureux que M. Sanday se soit montré si réservé sur la question de la Trinité et des miracles. Nous croyons qu'il a mal rendu la pensée de l'auteur. Sans doute, avec une extrême courtoisie et des scrupules de délicatesse, — qui n'ont pas été compris, — le Prof. Sanday est plus préoccupé de convaincre ceux dont il exprime les opinions sans les partager que de leur imposer la sienne. Mais en somme sa pensée propre paraît clairement. S'il parle de problèmes à propos de la divinité de Jésus-Christ, c'est lorsqu'il s'agit de concilier le dogme précis et défini avec les expressions moins philosophiques de l'Évangile, mais sur ce point même il dit nettement à l'art. Dieu dans le N. T. : *the doctrine is really a working out of data contained in N. T.* La même fermeté se retrouve — plus accusée dans les formes — à l'article *Incarnation* du Rev. Ottley. Grâce à Dieu le Dictionnaire où travaillent tant de savants membres du clergé anglican n'est pas l'expression d'un rationalisme à peine déguisé. Il va sans dire qu'il ne nous donne pas non plus satisfaction sur tous les points doctrinaux, mais nous aimons à constater du moins ceux où nous restons unis dans la foi de l'Église ancienne. Les Hérodes par le Rev. Headlam, auteur de plusieurs autres notes historiques, les Évangiles par le Rev. Stanton, les articles sur saint Jean apôtre, théologien, écrivain sacré, sont presque des monographies considérables.

Le directeur, le Rev. Hastings, traite du sens de certains termes avec une vraie profusion de citations des poètes anglais; on s'étonne d'en trouver huit dans trois colonnes dès la page 6, mais il y en a 9 à la page 65 et on en prend l'habitude : ce n'est pas sans charme même pour un étranger. Le Rev. Selbie semble s'être réservé les petits sujets difficiles à faire et difficiles à offrir. Il a su les traiter dans des notes serrées et précises.

Nous n'avons encore rien dit de l'archéologie et de la géographie. Elles sont représentées par des savants distingués, mais leurs articles sont loin d'avoir l'ampleur

de ceux du dictionnaire de M. Vigouroux. A peu près point d'images. Sans doute on a voulu épargner de la place. M. Sayce a quelques notes sur l'ethnographie ancienne; ce sujet est souvent très maigrement traité, par exemple les Horites du Rév. Beecher. La géologie de la Palestine est bien traitée par le Prof. Hull, mais il est moins heureux dans l'art. Gomorrah : il est tout à fait faux de dire que l'opinion qui place les villes maudites au nord de la mer Morte soit *now pretty generally admitted.* En général dans le dictionnaire on avait plutôt évité de confier les articles à des auteurs déjà engagés dans les questions par des publications personnelles. Pour la géographie on a cherché des spécialistes, et tout naturellement le personnel du *Palestine Exploration Fund.* Or la plupart des membres principaux, ceux qui ont fait les fouilles anciennes, ont leur siège fait et ne tiennent pas assez compte des opinions nouvelles. Quelques articles trop rares sont du gén. Wilson; le plus grand nombre est de M. Warren : ce dernier nous apprend qu'il a visité Djérach en 1867, qu'il a fait des plans qui n'ont pas été publiés, pris quinze photographies, mais il néglige de nous dire — nous le savons un peu — que d'autres ont trouvé là de nombreuses inscriptions grecques. Le lieut. col. Conder a fait l'article sur Jérusalem, il place Sion sur la colline occidentale, mais l'éditeur se croit obligé de nous prévenir que l'opinion contraire sera soutenue à l'article Sion. Dans l'art. Jéricho, S. Calamon est un *lapsus calami*, ce saint n'existe pas; les Grecs rattachent le nom de Calamon soit à des roseaux, soit au passage de la très sainte Vierge, καλὰ μονή; saint Chrysostome est probablement pour saint Gérasime. A propos du puits de Jacob on renvoie aux volumes du *Survey,* sans mentionner les fouilles qui ont fait reparaître l'ancien sanctuaire (1). Et pour le dire en passant, si quelques-uns des rédacteurs se font un honneur de citer les catholiques, ils sont trop souvent passés sous silence. La *Revue biblique* a pris à cœur de rendre une pleine justice à la science des protestants, il semble que le catholicisme a encore une assez grande figure dans le monde pour qu'on fasse connaître au public ses travaux : Schanz, un des meilleurs commentateurs des Évangiles, pouvait-il être passé sous silence à l'art *Gospels?* On peut donc dire avec confiance que le dictionnaire français ne le cède en rien au dictionnaire anglais pour les questions d'archéologie et de géographie. Mais on a remarqué dans notre dictionnaire une lacune que la comparaison avec l'ouvrage anglais rend encore plus sensible. Nous avons certainement autant d'estime que nos voisins pour la théologie, elle tient une plus grande place dans l'éducation de nos clercs. N'est-ce pas un peu renverser les rôles que de donner tant d'importance soit aux images d'histoire ancienne ou d'histoire naturelle, soit aux discussions topographiques, qu'elles laissent peu de place à la théologie? La foi n'a qu'une colonne, *Faith* en a 23; *Dieu* 2 colonnes à El, 3 à Elohim, on promet quelque chose pour Iahvé, *God* a 38 colonnes; l'enfer 4 colonnes, *Hell* 6 et *Hades* 4, etc. L'éditeur répondra sans doute que la théologie sera traitée dans un dictionnaire distinct, mais est-on sûr qu'elle y sera traitée au point de vue biblique? Et sinon, comment établir cette harmonie si nécessaire entre l'Écriture sainte et la théologie de nos jours? L'intérêt que prend le dictionnaire anglais à la théologie s'explique par ce fait que presque tous ses rédacteurs sont membres du clergé anglican. En mentionnant l'activité scientifique des plus hauts membres de ce clergé, les Lightfoot, les Westcott, les Hort, les Benson, — combien d'autres il faudrait y ajouter, — le Prof. Krüger faisait remarquer avec douleur qu'on ne pouvait

(1) Les cartes, claires et élégantes, ne sont pas suffisamment à jour. On peut discuter sur l'étrange itinéraire qu'on prête aux Israélites, mais c'est en tout cas un fait facile à constater que par exemple Aroer n'est pas au sud de Dibon sur la route de l'Arnon, mais un peu à l'est.

en dire autant... du haut clergé protestant d'Allemagne : « Y a-t-il un de nos surintendants généraux qui aurait seulement la pensée d'entreprendre de si grands travaux? » (*Theol. Lit.-Zeit*, 1899, p. 414.) On croit généralement en France que l'Église établie se maintient uniquement par les habitudes traditionnelles des Anglais; son application aux études ecclésiastiques est certainement aussi une cause de l'influence qu'elle sait conserver; cet attachement à l'antiquité chrétienne a toujours été pour nous, depuis la parole de Bossuet, une espérance.

Encore faut-il noter qu'on prépare un nouveau dictionnaire, non moins considérable, dont le premier volume a paru et qui sera, assure-t-on, terminé dans deux ans. Il se nomme *Encyclopædia Biblica* et paraîtra sous la direction du Rév. Cheyne, le célèbre professeur d'Oxford, et de M. Sutherland Black, éditeur adjoint de l'*Encyclopædia Britannica*.

Du dictionnaire hébreu-anglais (cf. *RB.*, 1899, p. 460) ont paru deux nouveaux fascicules, שם־לד et לדבר־נגד; nous n'avons pas à revenir sur la méthode suivie.

Nous ne citons ici que pour mémoire la magnifique publication du texte hébreu (?) de l'Ecclésiastique pour la partie qui appartient à l'Université de Cambridge (1), comprenant de III-VII, XI-XVI, XXX-XXXIII, XXXV-XXXVIII, XLIX-LI. Ces nouveaux feuillets ont été reconnus par M. Schechter qui a pris soin de les déchiffrer et de les publier avec des notes et une introduction; la traduction avec notes et un appendice sont l'œuvre de M. Taylor. La publication de M. Schechter, objet d'attaques assez violentes de la part du Prof. D. S. Margoliouth, a été défendue énergiquement non seulement par les savants juifs, W. Bacher, J. Abrahams, mais aussi par le Rév. G. Margoliouth qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme (*Jewish Quart. Review* 1899, etc.), et par le Prof. Smendt (Théol. Lit.-Zeit, 1899, 2 septembre). A cette publication, il faut ajouter un dernier fragment nouveau, acquis par le *British Museum* vers la fin de 1898, et publié par le Rév. G. Margoliouth dans la *Jewish Quart. Review* (1899, octobre); il comprend XXXI, 12-31, et XXXVI, 22-XXXVII, 26, et complète les portions précédentes. Ces importantes publications sont plus haut l'objet d'un article spécial. Si l'on ajoute que l'Université d'Oxford travaille toujours activement à la grande édition des Septante et annonce pour paraître prochainement la concordance grecque des noms propres, que les syndics de l'Université de Cambridge préparent une édition en fac-similé du *Codex Bezæ*, on conviendra que si en Angleterre on échafaude moins de systèmes qu'en Allemagne, on y travaille du moins sérieusement à préparer à tous d'utiles instruments de travail.

Travaux américains. — C'est bien une entreprise américaine que celle de la Bible polychrome, quoique le principal éditeur, P. Haupt, soit un savant allemand et que l'Allemagne et l'Angleterre lui fournissent le plus grand nombre de ses collaborateurs. L'ensemble comprend deux séries toutes deux polychromes, mais bien distinctes, qui marchent à peu près parallèlement : la publication du texte hébreu avec des notes philologiques destinées surtout à expliquer les changements introduits dans le texte massorétique; la traduction anglaise du texte ainsi rétabli avec des notes explicatives qui donnent raison des couleurs employées, c'est-à-dire de la distinction des documents et qui forment un commentaire succinct. La première série est éditée à Leipzig chez Hinrichs, la deuxième à la *Deutsche Verlags Anstalt* de Stuttgard,

(1) The Wisdom of Ben Sira... by S. Schechter M. A. Litt. D. and C. Taylor D. D. Cambridge at the Univers. Press 1899, in-4° de LXXXVII-68-(24) p., 10 sh.

mais en raison de conventions particulières, on ne peut encore se la procurer que chez Messieurs James Clarke à Londres et Dodd, Mead à New-York. La Revue a parlé plusieurs fois de l'édition hébraïque, plus avancée; la traduction est désormais en bonne voie et comprend le Lévitique par Driver, Josué par Benett, les Juges par Moore, Isaïe par Cheyne, Ézéchiel par Toy, les Psaumes par Wellhausen; on attend incessamment la Genèse par Ball, le Deutéronome par Geo. A. Smith (1). Le tout comprendra vingt volumes. Il s'agit comme on le voit d'une entreprise considérable, et qui n'est pas sans jeter quelque trouble dans le monde protestant de langue anglaise. C'est d'abord une nouvelle version en anglais, et l'on sait combien de protestants, tout en reprochant à l'Église catholique d'avoir canonisé la Vulgate, regardent la Version autorisée comme une arche sainte. Du moins suffirait-il de la réviser. A cela les novateurs répondent, très justement selon nous, qu'il ne faut pas même toucher, si peu que ce soit, à cet admirable monument de la langue anglaise, mais que les Anglais et les Américains d'aujourd'hui ne doivent pas être moins favorisés que les sauvages auxquels ils ont donné, dans toutes les langues connues, une Bible qu'ils puissent comprendre. D'ailleurs le texte massorétique doit être corrigé, et la traduction doit représenter au public anglais les résultats du travail scientifique dans la critique textuelle. Tout cela n'explique pas encore pourquoi la nouvelle Bible anglaise sera polychrome : on a voulu qu'elle fût aussi dans le domaine de la critique littéraire la contre-partie de la distinction des documents notés par des couleurs dans la nouvelle Bible hébraïque. Fallait-il initier le grand public à ce travail? est-il assez avancé, ses résultats sont-ils assez certains? Les éditeurs l'ont cru, ils ont pensé qu'il était temps de faire connaître à tous les conclusions de la critique moderne. Sentant combien l'entreprise est scabreuse et combien le public auquel ils s'adressent est pénétré de respect pour la Bible, ils donnent dans leur programme la plus rassurante profession de foi : « Tous les collaborateurs tiennent fermement pour l'inspiration de la Bible. Ils savent qu'elle est inspirée, mais ils ne croient pas que des erreurs de copistes ou de traducteurs soient inspirées, car rien de faux ne vient de Dieu. » On dirait ici que, purgée de ces éléments hétérogènes, la Bible ne contient pas d'erreurs. C'est à merveille, mais on ne s'attendait pas à voir certains collaborateurs si réservés; nous n'en sommes que plus heureux de rencontrer dans la liste les noms de MM. Siegfried, Schwally, etc. Mais est-il vraiment possible que des auteurs d'opinions si différentes et si personnelles s'en tiennent aux résultats généralement reçus? Peut-on qualifier de cette sorte la dislocation du livre d'Isaïe, telle que nous la donne M. Cheyne, en protestant qu'il a rompu le moins possible l'habile arrangement des antiques éditeurs? Bon gré mal gré, la nouvelle Bible anglaise, entreprise dans de pareilles conditions, demeure une œuvre scientifique qui porte le cachet de son temps, non seulement comme langue, mais comme expression de systèmes dont les jours sont comptés dans bien des cas. A la prendre ainsi, elle peut encore rendre de grands services à ceux qui travaillent et qui cherchent. Il faut reconnaître que tous les collaborateurs sont des maîtres dont les preuves sont faites. Il est probable que les savants allemands s'attacheront surtout à l'édition du texte, car une traduction en anglais de leur propre traduction en allemand ne peut contribuer beaucoup à leur réputation, non plus que les notes presque élémentaires dont Wellhausen par exemple a accompagné le livre des Psaumes. Mais pour les savants de langue anglaise, c'est une excellente occasion de montrer le développement des études bibliques parmi eux. Le commentaire des Juges de Moore ne le cède à aucun ouvrage analogue et ces qualités se retrouvent dans son édition anglaise du même livre.

(1) Les trois premiers volumes 6 marks, les trois derniers 10 marks.

Le Lévitique est traité sobrement et avec modération par Driver. Pour Josué la distinction des sources est encore bien incertaine! M. Bennett a déjà changé une couleur depuis son édition du texte hébreu; il faut l'en féliciter : quel savant voudrait après plusieurs années maintenir dans le dernier détail sa première analyse? Mais sa liste des villes qu'on peut identifier avec certitude (p. 76) est incomplète : y a-t-il des doutes pour Gézer, Dibon, Hesébon etc.? Typographiquement, l'édition est superbe, avec un papier vraiment de luxe et de belles illustrations; on proteste que ces images n'ont pour but que d'éclairer le texte : nous voudrions que les auteurs y missent une austérité inexorable. On voit présentée comme piscine de Siloé (Is., p. 12) la mare formée par les égouts de Jérusalem en bas de l'emplacement de la piscine; les ruines de Kérak sont données comme ruines de Kir-Moab (p. 169) sans qu'on dise que rien n'y est antérieur au temps des croisés, etc. (1).

Au mois d'octobre dernier, le courrier de France et celui de Chicago nous apportaient deux articles sur le mot *Sélah-Diapsalma*. La comparaison s'imposait — d'autant plus piquante qu'un de ces articles venait du grave monastère de Ligugé, d'un savant Bénédictin. L'autre émanait de la plume d'une jeune demoiselle de New-York, licenciée, sinon doctoresse, la fille du célèbre professeur Charles Briggs, dont la conversion du presbytérianisme à l'église épiscopalienne, ainsi que sa récente ordination au sacerdoce, par l'évêque anglican de New-York, a eu un retentissement si éclatant. — Et tandis que le P. Parisot nous donne seulement neuf pages presque faciles à lire, Mlle Émilie Grace Briggs écrit sur ce sujet plutôt aride vingt-neuf pages toutes chamarrées d'hébreu, mêlées de grec et d'allemand, « illustrées » de tableaux comparatifs et hérissées de très érudites références. — Nous ne parlerons pas du cas psychologique et pédagogique que ce fait ne manquera pas de poser à plus d'un de nos lecteurs. Nous les renvoyons à un article très finement étudié de Th. Bentzon (*Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1899, *Malentendus*). — Il nous suffit du point de vue philologique et critique.

C'est dans l'espérance de jeter un peu de lumière sur quelques problèmes critiques du Psautier que Mlle Briggs a entrepris une étude nouvelle des *faits* concernant notre סלה, des interprétations de ce mot dans la tradition, et des conjectures émises récemment à ce sujet. — C'est à peu près le plan de l'étude du P. Parisot. — Elle se réfère à une étude récente de son père publiée dans le *Journal of Biblical Litterature*, V. 18, p. 1, où, en rapprochant le mot *Sélah* des *titres* des Psaumes dans lesquels il se trouve, le professeur est arrivé à la conclusion que סלה se trouve dans les Psaumes d'Asaph et de Coré; il est donc postérieur à la collection de David, antérieur au Psautier élohiste, c'est-à-dire qu'il date de la fin de la période persane ou du commencement de la période grecque.

Entre les deux interprétations traditionnelles de *Sélah*, Mlle Briggs donne la préférence — comme le P. Parisot — à celle qui, au lieu de considérer ce mot comme une partie du texte — signifiant ἀεί, — en fait au contraire, à la suite des Septante, une rubrique ajoutée au texte. Mais quelle théorie choisir entre toutes celles que les modernes ont proposées? Abréviation, — division strophique, — notation liturgique? La dernière, soutenue par la majorité des « modern scholars ». Dans cet ac-

(1) A cette même page 169 d'Isaïe, éd. anglaise, nous lisons que les ruines d'Hesébon ne sont pas très anciennes; elles le sont toutefois plus que celles de Kérak; Medeba est donné comme une ruine : c'est depuis plusieurs années un florissant village; au contraire il n'y a pas dans le pays de village *Nebâ*; ne serait-il pas à propos de prendre un peu du temps consacré aux conjectures pour s'assurer d'une exactitude aussi parfaite que possible dans les faits!

cord, cependant quel désaccord? Est-ce une indication musicale? une invitation à prier? le signe de la fin d'une strophe?

Il semble « probable que סלה était une indication musicale », concluait le Prof. Briggs; et sa fille accepte aussi cette solution en remarquant que, grâce à son caractère général, elle échappe aux difficultés que l'on pourrait faire à ceux qui limiteraient l'application de *Sélah* aux instruments ou aux voix, ou à telle ou telle manière de chanter ou dejouer. *Sélah* n'est pas une invitation à la prière, cependant il se trouve dans le Psaume à telle place où on pouvait bien intercaler une doxologie (1). *Sélah* marque donc bien la division des strophes pour le service liturgique. En particulier, on nous explique que *Sélah* précédait (*Ps.* LX, 12; LXVIII, 33) ou suivait (*Ps.* LV, 8; LXXXIX, 5) les citations contenues dans les Psaumes. De même dans Habacuc, III, 9ᵃ, le *Sélah* s'explique très bien, parce qu'il introduit une citation — probablement, *Ps.* LXXVII, 16-19.

Encore un gros livre (2) qui nous arrive du séminaire de Rochester, New-York. Évidemment l'auteur n'a pas pris pour devise la parole d'un ancien : *In angulo cum libello,* car après sa volumineuse bien qu'incomplète *Introduction générale*, 1898, il nous donne 700 pages de commentaire sur la première partie de l'Évangile. Il ne va pas plus loin que Matthieu, XII, 1-8, Marc, II, 23-28, Luc, VI, 1-5. Son plan nous rappelle les *Évangiles Synoptiques* de M. Loisy; et c'est, croyons-nous, la façon la plus intéressante d'expliquer l'Évangile que de grouper ainsi tout ce qu'ont dit les Évangélistes sur un fait de la vie du divin Maître et donner un commentaire de tout le passage ou paragraphe. C'est la seule ressemblance — hâtons-nous de le dire — qu'on puisse trouver entre M. Loisy et M. Breen, car ce dernier a une absence de critique presque naïve.

Pourquoi donc y a-t-il un ton si dogmatique allié à des recherches si peu étendues et des conclusions si hâtives? Nous croyons que ce livre encore ne fera pas à l'auteur et au séminaire de Rochester tout l'honneur qu'il devrait. Il n'y a pas une seule note au bas des pages : c'est déjà suspect. Le problème synoptique ne peut pas recevoir, lisons-nous, d'autre solution que la *Tradition hypothese*, — elle rend compte de tous les faits (?) : elle est formellement indiquée par saint Luc dans son Prologue (? !). La leçon : *Sine ipso factum est nihil quod factum est* lui paraît certaine; l'autre, *Sine ipso factum est nihil quod factum*, etc., « n'est pas hérétique », — merci! — « Elle est suivie par nombre de Thomistes (ah!), surtout ceux qui affectent de s'attacher aux anciens systèmes des écoles du passé ». On n'est pas plus aimable! Il paraîtrait qu'on n'a encore rien dit de satisfaisant sur les généalogies : pour faire mieux que ses devanciers, M. Breen propose simplement la solution (?) : Saint Luc a donné la descendance de Marie. Son ultraconservatisme lui fait voir dans le P. Knabenbauer, qui ne croit pas que le nom d'Emmanuel (Matthieu, I, 23) suffise à prouver l'incarnation, « un profanateur de la croyance sainte d'après laquelle ce nom a toujours été appliqué à l'Incarnation »! Sur tous ces récits de l'enfance de Notre-Seigneur, M. Breen aurait pu lire avec avantage plus d'un article de la *Revue biblique*, qui ne semblent pas lui être tombés sous les yeux.

Malgré des défauts, cet ouvrage est certainement bien au-dessus de tout ce qui a

(1) — « Prof. Briggs suggests that when a section of psalm or prayer was used apart from its context in liturgical service it was followed by a doxology. There is no accredited exemple in the Psalter which cannot be explained in a reasonable way according to the theory that selah divises the Psalm into sections for liturgical use. »

(2) A. BREEN, *A. Harmonized exposition of twe Four Goopels*, 708 p., in-8°.

été publié sur les Évangiles par des catholiques de langue anglaise. Il ne doit certainement pas décourager ceux qui pensent pouvoir faire mieux. Et il serait bien nécessaire qu'il y en eût.

Il peut être intéressant à nos lecteurs de connaître le programme de 1899-1900 suivi dans *The Ohns Hopkins University of Baltimore, Joriental Seminary.*

Biblical Philology. — 1. Lectures on the Literature of the Old Testament. Professor Haupt. *Friday*, 5 *p. m.* — 2. History of Israel. Dr. Johnston. *Wednesday*, 5 *p. m.*, *during the first half-year.* — 3. The Literature of Ancient Egypt. Dr. Johnston. *Wednesday*, 5 *p. m.*, *during the second half-year.* — 4. Elementary Hebrew. Professor Haupt and Dr. Grimm. *Monday*, 3-5 *p. m.* — 5. Exercises in Reading Hebrew at Sight. Dr. Johnston. *Weekly*, *through the year.* — 6. Prose Composition (Hebrew, Arabic, and Assyrian). Professor Haupt. *Wednesday*, 3. *p. m.* — 7. Comparative Semitic Syntax. Professor Haupt. *Tuesday*, 5 *p. m.* — 8. Old Testament Seminary : Critical Interpretation of Deutero-Isaiah. Professor Haupt. *Tuesday*, 2-4 *p. m.*, *during the first half-year.* — 9. Hebrew (Advanced Course) : The Song of Songs. Professor Haupt. *Tuesday*, 2-4 *p. m.*, *during the second half-year.* — 10. Post-Biblical Hebrew (Selections from the Mishnah and the Talmud). Mr. Rosenau. *Weekly*, *through the year.*

Syriac and Ethipic. — 11. Syriac (Second Year's Course). Dr. Johnston. *Weekly*, *through the year.* — 12. Ethiopic (Second Year's Course). Professor Haupt. *Wednesday*, 5 *p. m.*

Arabic. — 13. Arabic for Beginners. Dr. Johnston. *Weekly, through the year.* — 14. Exercises in Reading at Sight. Dr. Johnston. *Weekly*, *through the year.* — 15. Arabic Prose Composition. Professor Haupt. *See No.* 6.

Assyriology. — 16. Assyrian (Second Year's Course). Dr. Johnston. *Two hours weekly through the year.* — 17. Assyrian Prose Composition. Professor Haupt. *See No.* 6.

Egyptology. — 18. Old Egyptian (Hieroglyphic) : Second Year's Course. Dr. Johnston. *Friday,* 10 *a. m.* — 19. Later Egyptian (Hieratic). Dr. Johnston. *Friday*, 11 *a. m.* — 20. Coptic for Beginners. Dr. Johnston. *Weekly*, *through the year.*

Malay. — 21. Malay for Beginners, and Interpretation of Selected Texts. Professor Haupt. *Monday*, 5 *p. m.*

Palestine. — *PE Fund Quarterly Statement*, oct. 1899. Le compte rendu de l'assemblée générale de la société mentionne, parmi d'autres détails, que les recettes ont dépassé 2.600 livres sterling dans l'exercice de 1898. Sans s'exagérer le symbolisme des chiffres, on trouvera chez nous celui-ci très significatif. — M. le général Wilson a visité Moab, Pétra et, grâce à un firman, le Djébel Haroun. Le ouély du sommet, qu'il a soigneusement étudié et photographié, lui paraît avoir succédé à un édifice byzantin ; on ne peut que souhaiter la publication de renseignements plus circonstanciés. — Les *reports from Galilee* de M. Schumacher contiennent d'importantes observations faites au cours des travaux de construction de la voie ferrée de Haifa à Damas, dans la plaine d'Esdrelon. *Cheikh Abreiq* ou *Bareiq*, بريق, est rapproché, par son nom et sa légende, de Baraq (Jug., iv). Le passage antique d'une coulée de lave à travers la plaine est attesté par les débris volcaniques relevés sur ses bords et le long du Cison. — M. Conder, en étudiant les « antiquités des livres de Samuel », aboutit à quelques résultats pleins d'originalité sinon toujours très sûrs. Les *Keretim* par exemple qui deviennent

les gens de *Kerâtiyeh* près de *Tell eṣ-Ṣâfyeh* en Philistie; *Baal Perazim* et la vallée des Rephaïm cherchés à *'Aïn Fâris* et à l'ou. *Surâr;* le nom d'Ornan le Jébuséen expliqué par une racine hittite et une orthographe cunéiforme — *Urnina* : « Prêtre de Nina », — et nombre d'hypothèses analogues, laissent place au doute. On s'étonne aussi de voir tirer argument encore de l' « absence of the article before the word *Melec* » (p. 353) dans les estampilles de jarres pour chercher dans למלך une « référence à des divinités locales plutôt qu'à un roi quelconque » (*ibid.*). — Observations météorologiques à Jérusalem et Tibériade par M. J. Glaisher.

On supposera aisément que la religion du Rév. directeur du *Biblical World* ait été surprise au sujet de ce qui se passe à Jérusalem; l'attestation de M. Sélah Merill, consul en cette ville, pourrait cependant donner quelque crédit à son affirmation que les Dominicains de Saint-Étienne n'ont laissé subsister que quelques *yards* de mosaïque sur environ trois cents qui demeuraient : ce qu'il qualifie à juste titre de « vandalisme ecclésiastique... aussi cruel et aussi funeste que celui du barbare ou du turc » (oct. 99, p. 276). Si M. Sélah Merill, que Jérusalem possède seulement pendant les présidences républicaines, avait assisté aux travaux de la nouvelle basilique, il aurait pu se convaincre que les dominicains ont procédé avec le plus scrupuleux respect des antiquités. Un seul mètre de mosaïque a dû être enlevé et il est soigneusement conservé. D'ailleurs les fouilles de Saint-Étienne se sont toujours faites au grand jour et M. Merill le sait bien; tout le monde a pu suivre les travaux. Le relevé des mosaïques ayant été fait avant tout travail de reconstruction par un architecte allemand, M. Sandel, la vérification est facile à faire : il n'y a qu'à comparer le relevé actuel en consultant la brochure *Saint Étienne et son sanctuaire* (prix de faveur pour M. Sélah Merill). Du reste, l'archéologie palestinienne du *Biblical World* est toujours de haut vol : c'est un avantage incontesté sur celle des autres périodiques dont les méthodes trop précises, le souci intransigeant d'exactitude, la diction quasi inculte hérissée de chiffres et de citations étrangères, lassent le cerveau. L'étude de M. Sélah Merill *an archaeological visit to Jerusalem* (oct. 1899, p. 267-80), exempte de ces défauts, abonde au contraire en informations la plupart nouvelles, toutes attrayantes en leur genre pour les lecteurs du vieux continent. On y voit que Jérusalem primitive était sur l'emplacement du Saint-Sépulcre et que son nom qui signifie « fondation de paix » est mal justifié par la discorde perpétuelle qui règne dans son sein, — doctrines précédemment mises en cours, mais agréablement rajeunies; — qu'un saint homme (*a saintly man*) avait été affecté jusqu'aux larmes en voyant des colonnes qu'il croyait appartenir à la porte judiciaire et que de la nuit suivante il n'avait presque pu dormir (*he could hardly sleep*), — détail complètement inédit et exquis; — qu'en réalité ces colonnes se sont trouvées faire partie de la colonnade centrale d'Ælia fondée en l'an 200, *perhaps earlier or later* (!); les sarcophages du dit *tombeau des Hérodes* (cf. *R. B.* 1892, p. 267 ss.) ne peuvent être que ceux de deux femmes « longues et minces (*tall and slight*) », — donnée pittoresque et pleine d'à-propos, — dont Mariamne était l'une; que la stèle du Temple hérodien, découverte on ne sait par qui, se trouvait au sommet d'une tombe musulmane; combien de faits encore! Il n'est pas jusqu'aux images auxquelles n'ait été conservé leur vrai cachet archéologique puisqu'on a évité visiblement de les choisir *up to date*. La photographie du Calvaire-Bézétha ne trouverait certainement plus asile aujourd'hui, surtout sous ce titre, ailleurs que dans les collections scientifiques du *Biblical World*.

Zeitschrift des DPV. XXII, *heft* 1 u. 2. M. le Prof. Kautzsch consacre quelques pages à la mémoire du Prof. A. Socin dont les amis des études orientales déplorent tous vivement la fin prématurée. C'est encore à la plume du savant arabisant qu'est due la principale étude de ce cahier : *Liste arabischer Ortsappellativa*, qui rendra aux topographes un service signalé en les guidant à travers le pêle-mêle des appellatifs arabes communs et des étymologies divergentes qu'ils reçoivent dans les ouvrages où ils sont colligés. Grâce à ses soins aussi a été dessinée la nouvelle reproduction publiée (pl. II) de l'inscription de l'aqueduc de Siloé, qui remplacera avantageusement par son exactitude les dessins antérieurs et suppléera pour l'étude aux reproductions par l'héliogravure trop coûteuses pour être accessibles à tous ceux que le texte peut intéresser. — L'étude d'Hermann Christ sur le *lis de la Bible* est très docte mais trop discourtoise pour ceux qui ont déjà abordé le sujet sans posséder ses connaissances techniques. Sa conclusion — si je l'entends bien, n'étant pas technicien ! — est que le lis biblique n'est pas une fleur déterminée, mais un genre de lis (*ein Liliengeschlecht*) qu'on ne saurait même pas préciser. De la sorte il pourra s'entendre de l'iris par exemple dans S. Matth., VI, 28 et S. Luc., XII, 27 et du lis blanc ou d'autre chose encore ailleurs. — M. le Dr. Schick établit que *'Aïn Kârim* est la vraie patrie de S. J.-Baptiste et que Yuṭṭâ ne peut entrer en ligne de compte. Il a aussi refondu, à l'usage des lecteurs allemands plus exigeants, son article sur la porte par laquelle « Jésus est entré à Jérusalem le dimanche des rameaux », publié en anglais il y a quelques mois dans le *Quart. Stat.* (cf. *RB.* 1899 p. 489).

Dans le n° 3 des *Mittheilungen u. Nachrichten* DPV., août 1899, le rapport de M. Schumacher sur ses travaux en transjordane décrit le pont *ed-Dâmiye* sur le *Zerqâ* près de son embouchure dans le Jourdain à la hauteur de *Qurn Sarṭabe*. L'histoire de ce pont est racontée par Nowairi avec de précieux détails ; cf. *Quart. St.*, 1895, p. 256. A remarquer aussi, non loin de *Kefrindjy*, avec les importantes ruines d'*el-Bediye*, un groupe de dolmens où les tombes sont fermées par des dalles encastrées dans les blocs latéraux qui supportent la table supérieure. De bonnes photographies relèvent encore l'intérêt de ces renseignements. — M. le Prof. Brünnow revient sur quelques inscriptions grecques et latines d'Arabie déjà signalées, mais dont il complète ou modifie le déchiffrement, et en communique deux nouvelles. Personne ne lui sera plus reconnaissant que les rédacteurs de la *Revue* des heureuses lectures et restitutions qu'il présente. Toutes cependant ne semblent pas également sûres. Par exemple dans l'inscr. gr. du *tombeau à urne* à Pétra, à moins qu'il ne se soit glissé quelque erreur typographique dans le fac-similé en majuscules, on ne voit pas d'où procède la lecture (d'ailleurs très bonne) (τῇ) ε Λώου... à la 6e ligne ; et si la date lue τμα' se rapporte à Χρ(ιστοῦ) σώζοντος, six lignes plus bas, comme l'indique la remarque « A. D. 341 », la marche du texte n'est pas sans quelque anomalie. Outre que les derniers mots sont séparés de l'inscription par une croix, il est tout à fait impossible de supposer à une date si haute l'ère chrétienne d'ailleurs si rare chez les Byzantins. On songerait plutôt à l'ère de Bosra, courante et officielle à Pétra, ce qui donnerait 447 ; l'épiscopat de Jason précéderait celui de Jean, mentionné en 457.

Il n'y a lieu de publier de nouveau des textes déjà édités que pour en offrir des reproductions plus exactes ou en améliorer la lecture. Si c'était le cas — par suite de circonstances fâcheuses qui ont été racontées — pour quelques inscriptions de la série que nous venons de signaler, il n'en est pas de même pour sa suite publiée dans le n° 4 des *Mittheilungen u. N. DPV.* Elle comprend 10 textes de Djérach dont 7

avaient été publiés par le R. P. Germer-Durand (*Rev. bibl.*, janv. 1899). On nous permettra d'entrer à leur sujet dans quelques détails pour justifier la confiance accordée aux épigraphistes de la *Revue* en montrant chez eux le même souci d'exactitude et de précision que chez les épigraphistes professionnels.

MuN. p. 56, n° 8, ligne 1 : Ι Π ΙΝ; transcr. :... τὴν (sans doute par restitution).

RB. 1899, p. 16, n° 16 » : ΚΡΙCΠΙΝΑΝ; Κρισπῖναν, clair par l'estampage.

l. 2 : lecture identique mais la restitution K(οίντου) de *MuN* est meilleure que K(αίου) de RB.

MuN. *ibid.*, l. 6(fin)-7 : ЄΥΜЄΝΟΥC ΚΑΙΒΟΗΘΟΥ; tr. : (l. 5 διὰ ἐπιμελητοῦ)... Εὐμενοῦς καὶ Βοήθου.

RB. *ibid.*, » : ЄΥΜЄΝΟΥΟ ΚΑΙΒΟΗΘΩΝ ϕ;... Εὐμένου ὁ καὶ βοήθων. La lecture de MM. Brünnow et de Domaszewski a contre elle, outre l'indication très nette de l'estampage, l'incorrection gratuitement introduite dans le texte où la présence de deux *épimélètes* distincts supposerait apparemment διὰ ἐπιμελητῶν. Après un examen prolongé de son estampage le R. P. Germer-Durand lit ЄΥΓЄΝΙΟΥ ; le reste est maintenu.

MuN. p. 56, n° 10. RB. p. 15, n° 15. Les lignes 1, 2, 5 sont lues différemment. L'estampage n'a pu être retrouvé, ΔΕΞ[Ρ]ΟΝ, Δεξτ[ρ]όν, est cependant maintenu contre ΔΕΙΤΙΟΝ de *MuN*.; ΜΟΡΦΙΑΝΟΝ, Μορφιανόν, a comme nom autant de valeur que le ΜΙΛΙΑΝΟΥ (non transcrit de *MuN*. Quant à la lecture [Διον]υσίου à la 5e l. dans *MuN*., elle réalise beaucoup mieux le fac-similé de RB. que les sigles de *MuN*. d'où on ne la tirerait pas, il faut l'avouer, sans quelque effort; à moins qu'il n'y ait là-dessous quelque coquille typographique analogue à ce que présente la l. 4 : ΛΕ////ΞΠΙΜΕΛΗΤΟΥ transcr. [διὰ] ἐπιμελητοῦ.

MuN. p. 57, n° 11 : aucune divergence pour le texte avec RB. p. 29, n° 40, où les indications sont d'ailleurs plus complètes.

MuN. *loc. c.*, n° 12, l. 1 : ΜC ΔΥΩ ΚΛЄΝΟΝ κτλ.; transc. :... μας (pourquoi?) δύω κλεῖνον...

RB. p. 27, n° 37 » : AC ΔΥΩΚΑЄΝΟΝ » ; » :... ας δύω καενον... lecture maintenue.

MuN. *ibid.*, l. 2 : ΙΑΝΩCΥΝΟΜΑΙΜΩ ϕ; — RB. par erreur ΝCΥΝΟΜΑΙΜΩ ϕ avec omission de Ω évident par l'estampage.

MuN. *loc. c.*, n° 14, ligne 1 : à peu près néant. — RB. p. 28, n° 39, lecture certifiée par l'estampage.

» » » l. 2 : AÏITHRACVS transcr. : a[l.]I Thracu[m] malgré le fac-similé.

RB. » » : O. ALAEITHRACVM, O(plio) alae i Thracum-lecture garantie.

MuN. » » l. 3 : DI (non transcrit) ; — RB. AVG Q. V//////, et après nouvel examen de l'estampage : AVG DIQ //// SVS ///

MuN. » texte grec, l. 1 : ΤΟΥΤΕΝΕΣΕΠΙΑΚΕΝΤΟΥ κτλ., τουτενὲς Ἐπ[τ]ακέντου...

RB. » » : ΙΟΥΤΕΝΕΣΕΠΤΑΚΕΝΤΟΥ κτλ. lecture absolument maintenue; une barre au-dessus de l'inscription n'affecte pas I.

MuN. » l. 2 : ΚΟΤΕΛΣΗΣ, Κοτέλσης; — RB. : ΚΟΥΕΑΣΗΣ, absolument maintenu. J'ignore si, sous leur forme nouvelle, les noms de ces militaires thraces inspireront plus de confiance à M. Perdrizet (cf. *Rev. archéol.* juil. août 1899, p. 52); ils vont en tout cas contre les données formelles de l'estampage.

MuN. *loc. c.*, n° 15 : fragment identique à RB. p. 24, n° 30.

MuN. p. 58, n° 17, l. 1 (fin) : ΗΡΑCCC, tr. : Ἥρας Σ..; — RB. p. 9, n° 6 : ΗΡΑCCY.., Ἥρας συ[μβίου], lecture maintenue d'après l'estampage.

» » l. 2 : terminée par Θ-, RB. par Ε vérifié sur l'estampage.

MuN. et RB. l. 3 : même lecture ΟCΙΑCΙ restituée « ... κ]οσίας » dans MuN sans qu'on sache ce que devient l'élément final I.

Au total, on le voit, les améliorations apportées dans la revue allemande à la publication de ces textes se réduisent à fort peu de chose et la plupart des modifications de lecture ne sont pas à l'avantage de la réédition. [H. V.]

Même remarque à propos de la série d'inscriptions de Djérach (*Mitth...* n° 4, p. 56-8). Douze textes funéraires de *Dera'at* sont nouveaux pour moi et fournissent des noms qui ne semblent pas tous faciles à analyser : Ἀμασσημία, Ἀιδασυλ, Ἀζίζεος... Il est difficile pourtant qu'on veuille mettre en doute l'exactitude d'un épigraphiste tel que M. de Domaszewski qui les a relevés. Quelques fac-similés offrent des particularités inexpliquées; le n° 20 par exemple (p. 59) contient à la suite du texte, dont la transcription est donnée comme complète, une ligne écrite à l'envers et non lue. — M. le Dr Schumacher annonce la fin de son levé topographique du Dj. 'Adjloun et présente diverses photographies. La publication totale de ses travaux est impatiemment attendue. — M. le Prof. L. Gautier donne (p. 62-3) des détails très précis sur les puits de Bersabée et leur état actuel.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

ERRATA DU TOME VIII (1899) (1).

P. 7, l. 1, en haut *lis.* 129 *au lieu de* 118.
P. 9, l. 6, e. h. terminez la ligne par des points.
P. 10, l. 3 en bas *lis.* laquelle *au lieu de* laquelles.
P. 18, l. 16, e. h. *lis.* deux fois Ω *au lieu de* M.
— l. 18, c. h. *lis.* agoranomes *au lieu de* agoronomes.
P. 21, l. 2, e. b. *lis.* Κ]ωνστάντ[ιος] *au lieu de* Κ]ωντάντ[ιος].
P. 27, l. 15, e. h. commencez la ligne par des points.
P. 34, l. 5, e. b. *lis.* Sehumacher *au lieu de* Sehumaker.
P. 114, l. 6, e. h. *lis.* Inseriptions bilingues *au lieu de* Inseription bilingue.
P. 131, l. 15, e. b. *lis.* Tigre *au lieu de* Nil.
P. 143, l. 20, e. h. *lis.* au *au lieu de* ou.
P. 146, l. 5 et 6, e. b. supprimez les guillemets.
P. 167, l. 9, e. h. *lis.* exégètes *au lieu de* exgètes.
— l. 15, e. h. *lis.* large *au lieu de* larges.
P. 168, l. 6, e. h. *lis.* accusions *au lieu de* acensons.
P. 171, l, 19, e. h. *lis.* 25 *au lieu de* 26.
P. 297, l. 2, e. b. *lis* 5^{m} 25 *au lieu de* 5^{m} 35.
P. 314, l. 6, e. h. *lis.* Atlas *au lieu de* Allas.
P. 315, l. 24, c. b. *lis.* **5**, 6. ss. *au lieu de* **6**, 5. ss.
P. 317, l. 12, e. h. après **27**, 59 ajoutez (sic, et *lis.* **27**, 57?).
P. 318, l. 5, e. b. après **24**, 30 ajoutez : (sic, et *lis.* **24**, 13?).
P. 320, l. 1, e. b. retournez la dernière parenthèse.
P. 327, l. 4, e. b. *au lieu de* R P. *lis.* R B.
P. 329, l. 5, e. h. *lis.* du *au lieu de* de; — l. 19. e. b. suppr. la virgule.
P. 331, l. 8, e. h. supprimez les parenthèses.
P. 373, l. 13, e. b. *lis.* XIII *au lieu de* XXXIII; — l. 12, *lis.* campèrent *au lieu de* vinrent.
P. 376, l. 13, e. b. *lis.* v. 8 *au lieu de* v. 9.
P. 384, n. 1, *lis.* 13, 24 *au lieu de* 13-24.
P. 386, l. 12, e. h. *lis.* III *au lieu de* II.
P. 453, l. 6, e. b. *lis.* ed *au lieu de* ad.
P. 457, l. 14, e. h. rétablissez le point sous le ṭ de Sant.
P. 458, l. 2, e. h. *lis.* ces *au lieu de* ses.
P. 467, l. 25, e. h. *lis.* ZDPV *au lieu de* ZDSV.
P. 481, l. 1, c. h. *lis.* Spiegelberg *au lieu de* Speigelberg; — l. 23, *lis.* VIII *au lieu de* VII.
P. 482, l. 5, e. h. *lis.* idée *au lieu de* dée; — l. 12, ajoutez (2) et reportez à cette page la note (1) de la suivante.
P. 483, l. 13, e. b. *lis.* Conder *au lieu de* Couder.
P. 536, l. 14, e. b. supprimez le dageš dans le ב.

(1) Ces errata ne s'appliquent qu'à ce qui est écrit à Jérusalem, où la correction répétée des épreuves est souvent impossible.

P. 540, l. 2, e. h. *lis.* la *au lieu de* le.
P. 541, l. 2, e. b. *lis.* Camos, *au lieu de* Kamos.
P. 543, l. 1, e. b. *lis.* מואב *au lieu de* מועב.
P. 544, l. 8, e. b. *lis.* 28 *au lieu de* 21.
P. 551, l. 14, e. b. *lis.* Amorrhéens, *au lieu de* Armorrhéens.
P. 585, l. 12, e. h. *lis.* ܡܪܩܘܢ *au lieu de* ܡܪܩܘܢ
P. 586, l. 8, e. h. rétablissez le dageš dans le ד.
P. 590, l. 17, e. b. *lis.* le *au lieu de* la.
P. 591, l. 9 et 10, e. b. intervertissez l'ordre des référenees et *lis.* 26 *au lieu de* 24.
P. 593, n. 4, *lis.* 55 *au lieu de* 35.
P. 595, l. 15, e. b. *lis.* 46 *au lieu de* 26.
P. 597, l. 14, e. h. *lis.* de *au lieu* du.
P. 599, l. 11, e. h. *lis.* on ignore *au lieu de* on a ignoré.
P. 599, l. 12, e. b. *lis.* XIX, 26 et I, 14 *au lieu de* XIX, 13 et I, 27.
P. 607, l. 17, e. h. *lis.* Ṣâfyeh *au lieu de* Ṣâfiyeh.
P. 608, l. 5, e. h. *lis.* amphores *au lieu de* amphore.
P. 612, l. 1, e. b. *lis.* alia *au lieu de* alie.
P. 613, l. 2, e. h. *lis.* eonfodere *au lieu de* eonfidere.
P. 613, l. 15, e. h. *lis.* profecto *au lieu de* proficto.
P. 623, l. 1, e. h. suppr. Travaux français; — n. 1 *lis.* Entstehung *au lieu de* Ensteh..
P. 625, n. 1, *lis.* Annahme *au lieu de* Annahone.
P. 626, l. 15, e. h. *lis.* l'Elohiste *au lieu de* l'E'lohiste.
P. 627, l. 9, e. h. *lis.* Qodehou *au lieu de* Godehou.
P. 628, l. 15, e. b. *lis.* traits *au lieu de* droits.
P. 629, l. 9, e. b. *lis.* Naram *au lieu de* Neram.
P. 631, l. 9, e. h. *lis* (2) *au lieu de* (1) et rétablissez le ehiffre devant la note.
P. 631, l. 24, e. h. *lis.* écritures *au lieu de* écriture.
P. 632, l. 2, e. b. rétablissez Travaux français.
P. 637, l. 4, e. b. *lis.* intéressant *au lieu de* intéressante.
P. 638, l. 8, e. h. *lis.* VI *au lieu de* IV.
P. 645, l. 3, e. h. *lis.* apologue *au lieu de* apologie.
P. 646, l. 8, e. b. *lis.* 1100 *au lieu de* 1110.
P. 647, l. 5, e. b. *lis.* Gamber *au lieu de* Gambier.

ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES. — III.

FILS DE L'HOMME ET FILS DE DIEU

Nous avons légitimé la place que nous donnions à notre étude sur le royaume de Dieu en remarquant que la prédication et la fondation de ce royaume avaient été la grande œuvre de Jésus-Christ. L'essai que nous entreprenons aujourd'hui pour fixer et dégager la personnalité elle-même du Sauveur, pour analyser les formules sous lesquelles il s'est présenté à ses contemporains et en extraire la substance vivante et pleine, montrera combien nous étions autorisé à aborder dans cet ordre ces deux graves questions. Comme dans ces temples anciens dont les colonnades larges et hautes alignées en une perspective sans fin, les pylônes massifs et écrasants, les vastes terrasses superposées en quatre ou cinq plans successifs semblaient devoir converger vers une loge grandiose où habiterait le dieu et n'aboutissaient souvent qu'à un *naos* très réduit, à peine suffisant pour contenir une *cella*, de même, dans les évangiles synoptiques, l'énumération très riche des miracles et des discours afférents à l'œuvre du royaume de Dieu paraissait nous promettre de précieux développements sur la personne de Jésus et sur sa vie intime ; quelques textes seulement ont été recueillis et conservés. Nous nous proposons de les examiner.

Jésus s'est laissé dire qu'il était le Christ. Il a accepté cet aveu qu'il avait sollicité et a déclaré à l'apôtre croyant que son intuition était vraie, puisqu'elle était inspirée par le Père céleste. Il a lui-même appelé Dieu son Père, il s'est nommé le Fils unique de Dieu; il a affirmé que telle était sa conscience, et que cette conscience était le moteur latent et tout-puissant de son activité religieuse. C'est au nom de cette conscience qu'il a requis la foi en sa parole, en ses moyens de salut et en sa personne. Elle est unique dans l'histoire, où elle étonne par ses hautes exigences, qui sont absolues. Et, si une étoile nouvelle s'est levée dans notre firmament pour éclairer la marche des premiers adorateurs qui vinrent de l'Orient à Bethléem reconnaître le Fils de Dieu, dans le ciel des prophètes et des fondateurs religieux l'astre messianique est apparu incomparable par son éclat et la netteté

radieuse de ses feux. Pour tout esprit vraiment religieux, il est le seul qui brille encore. Jésus-Christ a intéressé à sa personne non seulement son peuple, à qui l'annonce a été faite d'un Messie-sauveur, mais tous les hommes, pour lesquels il élargit la paternité de Dieu, auxquels il ouvre sans distinction l'entrée du royaume qu'il fonde. On veut rechercher dans cette étude ce qu'est cette conscience de Christ de Dieu et de Fils de Dieu, quelles sont les limites extrêmes de ses exigences; il importe donc de grouper les formules que le Sauveur a dites de lui; nous essaierons de les évaluer, pour en fixer le sens total.

Elle est solennelle dans la vie de Jésus, la scène qui se passe hors de la Galilée, dans la terre païenne de Césarée de Philippe (1); elle intéresse l'historien critique, moins peut-être par les promesses faites à saint Pierre d'être la pierre d'angle de l'église nouvelle que parce qu'elle témoigne des croyances populaires qui se sont formées sur sa personne, et de la révélation attardée qui est faite de sa dignité de Messie, Fils de Dieu.

Les trois évangélistes synoptiques lui ont attaché une importance exceptionnelle et lui ont assigné une place de choix. Ils la repèrent de la même façon; ils lui donnent non seulement un cadre géographique identique, mais aussi la même chronologie, en l'investissant d'un contexte de faits et de discours étroitement liés les uns aux autres qui lui marquent une date significative. La prédication de Galilée est virtuellement close. Jésus quitte sa patrie définitivement; il ne la reverra que pour la traverser, il n'y fera qu'une étape très courte, car le moment de son « assomption » (2) est venu; il « affermit sa face » pour aller à Jérusalem, où il doit mourir.

« Et Jésus (3) et ses disciples s'en allèrent vers les villages de Césarée de Philippe, et sur la route il interrogea ses disciples en leur disant : Qui dit-on que je suis? Ils répondirent : les uns, Jean-Baptiste; les autres, Élie; les autres, l'un des prophètes. » Et quand la série des hypothèses et des identifications populaires est achevée, Jésus pose une seconde interrogation. « Et vous, qui dites-vous que je suis? Pierre lui répondit : Tu es le Christ. *Et il leur recommanda sévèrement de ne dire cela de lui à qui que ce soit.* »

Voilà la scène très courte et très claire, semble-t-il. Nous voulons en dégager les conclusions logiques qui éclairent et dessinent les phases diverses de la mission du Sauveur, illustrant d'un jour nouveau l'œuvre de toute sa vie et les révélations partielles qu'il a

(1) Marc, VIII, 27-33; Matthieu, XVI, 13-23; Luc, IX, 18-22.
(2) Luc, IX, 51.
(3) Marc.

données de lui-même. Il ressort du dialogue que les foules ne reconnaissent pas en Jésus le Messie attendu. Malgré l'ascendant de la personne du Sauveur, l'autorité souveraine de sa parole et les intuitions nouvelles de sa doctrine; malgré la netteté de certains points de cette doctrine sur l'ouverture des temps messianiques et sur la nature spirituelle du royaume de Dieu, elles ignorent, elles ne soupçonnent même pas que Jésus puisse être le Messie, dans un temps où la prédication de Galilée est achevée, au moment où les évangélistes ferment cet apostolat et préparent l'exode douloureuse vers Jérusalem.

Jésus est le plus grand des prophètes sans doute, mais il n'est qu'un prophète. Aux yeux du peuple, il ne dépasse ses devanciers, dont il a hérité le génie et dont il reflète l'inspiration sans peut-être les avoir égalés par le luxe et l'éclat des prodiges, ni par l'ascétisme de sa vie, que parce qu'il confine aux temps du royaume de Dieu. Mais il n'a pas mission pour l'inaugurer et le fonder; il n'incarne pas le rôle assigné par les conceptions populaires au personnage-Messie. Sa prédication ne semble être que l'écho de celle de Jean-Baptiste : hâter la pénitence et le retour des cœurs; tracer des routes droites, combler les ravins et niveler les tells devant le Seigneur qui vient se révéler à son peuple. On le suppose Jean-Baptiste ressuscité. Selon d'autres, il est Élie, attendu depuis Malachie (1) « *avant que le jour de Yahwé arrive* », ou bien un prophète quelconque. *Pour ses contemporains*, son œuvre est celle d'un préparateur au temps messianique, et on le prend pour un précurseur. Il devra s'effacer devant une personnalité plus grande; il marque une transition et, son rôle fini, il cédera la place à « un plus fort » que lui.

Peut-être, au début, espérait-on de lui une contribution personnelle à l'œuvre messianique elle-même; mais il n'a pas réalisé le programme élaboré dans les synagogues et rêvé par les apocalypses, et c'est pourquoi il a été identifié à Jean, à Élie, à un prophète quelconque. Le vrai caractère de sa mission a échappé au peuple; celui-ci n'a pas remarqué le progrès des formules relatives au temps du royaume de Dieu, progrès très accentué puisque au thème des premiers jours, « il est proche le règne de Dieu », un autre peu à peu est substitué, « il est venu le règne de Dieu (2) », puis enfin « il est au milieu de vous (3) ». Si la foule n'a pas compris la gradation des annonces et la nature spirituelle du règne nouveau, encore moins a-t-elle pu pénétrer la conscience de Jésus et déchiffrer pleinement

(1) Malachie, IV, 5.
(2) Luc, XI, 20.
(3) Luc, XVII, 21.

les noms qu'il avait assumés. Dès le début de sa prédication, il enveloppait sa personnalité sous le titre mystérieux de Fils de l'homme; dans des circonstances diverses on le proclamait Fils de Dieu; lui-même s'est déclaré le Fils de Dieu. Fils de l'homme et Fils de Dieu, tels sont les attributs que Jésus revendique; ils exaltent sa personne et l'isolent de l'humanité. Nous analyserons ces deux titres, pour en dégager le contenu et en déterminer la convergence avec celui de Messie.

*
* *

FILS DE L'HOMME

On peut classer en trois groupes les textes dans lesquels Jésus se décerne le titre de Fils de l'homme. Dans le premier (1), nous réunissons ceux qui se rapportent à la vie humaine et à l'apostolat du Sauveur. « Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête »; — « le Fils de l'homme a le pouvoir de pardonner les péchés »; — « le Fils de l'homme est le maître du sabbat »; — « le Fils de l'homme est venu chercher ce qui était perdu ». — Le second (2) comprend les textes qui énoncent les souffrances et la passion du Sauveur. « Le Fils de l'homme doit souffrir beaucoup »; — le Fils de l'homme sera livré aux mains des hommes »; — le Fils de l'homme va à la mort, comme il est écrit de lui ». Dans la troisième série (3), ce titre est associé à la parousie et au triomphe final. « Alors le signe du Fils de l'homme paraîtra dans le ciel »; — « lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire avec tous les anges, il s'assiéra sur le trône de sa gloire ».

Voilà les trois stages de la destinée et de la carrière du Fils de l'homme. Ne ressort-il pas de ces textes que cette œuvre ainsi distribuée en trois moments est une œuvre spécifique de Jésus en tant que Fils de l'homme, qu'elle est commandée et conditionnée par un programme défini, et que le Sauveur, en prenant ce titre, joue un rôle et réclame pour lui des droits et un avenir qui dépassent un plan ordinaire de vie humaine? On voit à ce simple exposé quelles doivent être les qualités de la solution de ce difficile problème. Elle doit être suffisamment ample pour s'adapter aux trois groupes d'œuvres. Toute explication du titre qui ne siérait qu'à l'un doit être écartée comme insuffisante. Telle est la première indication qui nous acheminera vers

(1) Matthieu, VIII, 20; — Marc, II, 10; — Marc, II, 28; — Luc, XIX, 20.
(2) Marc, VIII, 31; — IX, 31; — XIV, 21.
(3) Matthieu, XXIV, 30; — XXV, 31.

la conclusion définitive. Un second repère nous est fourni par l'emploi personnel et exclusif de ce titre que le Sauveur semble s'être réservé. Les évangélistes ont évité son usage dans les parties proprement narratives; il ne se trouve que sur les lèvres de Jésus. On dirait qu'il y a eu une entente résolue entre les apôtres et les évangélistes, entente dont toute l'Église se serait souvenue, pour ne pas reprendre ce titre et pour le laisser tomber. Si saint Étienne (1), d'après les Actes, et saint Jacques (2), d'après Hégésippe, voient le ciel ouvert et le Fils de l'homme qui se tient debout à la droite de Dieu, ils se rapportent à la vision de Jésus lui-même et en reproduisent les termes. L'auteur de l'Apocalypse (3), malgré son goût pour les titres surprenants et mystérieux, ne désigne jamais Jésus par le nom de Fils de l'homme. Le titre est associé, nous l'avons vu, à la parousie au point que les deux idées s'éveillent naturellement et font couple. Saint Paul (4), chez qui l'attente du jour du Seigneur est dominante au début de son apostolat, qui connaît les logia classiques du Fils de l'homme survenant avec la majesté de Dieu, semble avoir évité ce titre avec intention et dissocié la formule usuelle; c'est le Seigneur qui vient, ce n'est pas le Fils de l'homme. S'il parle de l'homme second d'origine céleste (5), il ne fait pas allusion au Fils de l'homme; mais il oppose à cet homme, second par la venue, l'homme premier qui est terrestre. Jésus seul se nomme le Fils de l'homme; tous ses disciples ont évité l'emploi de cette formule : voilà un fait qu'il faut expliquer.

Lietzmann, qui a introduit dans son étude sur le Fils de l'homme (6) les procédés hardis, sinon extravagants, des critiques hollandais, estime que ce titre, puisqu'il est introuvable chez les apôtres et chez les premiers Pères, leur était inconnu. Jésus ne se serait jamais désigné ainsi. L'interprétation messianique de la vision de Daniel aurait accrédité ce nom nouveau dans les églises helléno-chrétiennes; il aurait été peu à peu introduit dans le texte évangélique, où il se serait substitué aux pronoms personnels *moi* et *je*. Cette solution de la difficulté est universellement jugée trop radicale. Ne pourrait-on pas, en prenant contact avec la tradition primitive, en examinant l'interprétation que l'Église chrétienne, soit grecque, soit latine, a donnée à la formule ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου découvrir pourquoi elle a été exclue? Presque tous

(1) Actes des Apôtres, VII, 56.
(2) Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, II, 23.
(3) I, 13 et XIV, 14 doivent être rapportés à Daniel, VII, 13 et X, 5.
(4) I Thess., IV, 16; II Thess., I, 7.
(5) I Corinth., XV, 47.
(6) Der Menschensohn, 1896.

les Pères (1) ont compris que le Sauveur voulait, par ce nom, désigner et mettre en relief sa nature humaine et l'humilité de son apparence sensible. Le titre ne convenait plus au Seigneur ressuscité et glorifié, et c'est ainsi qu'il aurait été exclu de l'usage ecclésiastique. Il nous semble que le vrai motif qui a prémuni les écrivains grecs contre l'usage de cette formule est le sens de la traduction grecque ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; elle signifie littéralement *un homme né d'un homme, qui a un homme pour père.* On comprend à quels malentendus cette formule pouvait donner lieu, quelle erreur elle pouvait provoquer et couvrir.

En tout cas, ce titre apparaît avec Jésus et disparaît avec lui. Phénomène curieux, il n'est pas connu comme un synonyme de Messie, il n'est pas compris comme une désignation messianique. Dans le récit de la confession de saint Pierre telle que saint Matthieu l'a racontée, Jésus formule son interrogation en ces termes : « Qu'est-ce que les hommes pensent du Fils de l'homme? » On sait la réponse; nul ne le soupçonne Messie, ne l'identifie avec lui. Le titre de Fils de l'homme n'éveillait donc chez personne la pensée que Jésus était l'envoyé de Dieu. D'autre part, le Sauveur a évité avec soin de se nommer Messie ; il a défendu à ses disciples, en les intimidant, de raconter à qui que ce soit l'aveu de Césarée. Or, il prend, dès les premiers jours, le nom de Fils de l'homme; il se présente au monde juif avec ce qualificatif, qu'on peut appeler son titre d'investiture et qu'on retrouve presque à chaque page des évangiles. L'expression Fils de l'homme n'était donc pas regardée comme synonyme du titre de Christ. Cependant elle se rencontre dans le livre d'Hénoch (2) avec un sens messianique incontestable; elle est l'équivalent net du mot Messie, auquel elle est substituée. « Et (3) je demandais à l'ange qui venait à moi et qui me montrait toutes les choses réservées concernant le Fils de l'homme, qui il était? d'où il était? pourquoi il marchait avec l'ancien des jours? » — « Quant au Fils de l'homme (4), il apparaissait siégeant sur le trône de sa gloire. » Des critiques très autorisés croient le livre des Similitudes, d'où ces textes sont extraits, postérieur à l'ère chrétienne. Quelques-uns même le regardent

(1) Ignace, Justin, Irénée, Origène, Eusèbe, Athanase, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie et Chrysostome; Tertullien, Cyprien, Ambroise, Augustin. Cf. LIETZMANN, 69-80.

(2) *Allégories*, XXXVII-LXXI. La date de ces parties du livre d'Hénoch est si incertaine, dit Schürer (*Geschichte des Jüd. Volkes*, II, p. 512), qu'il faut renoncer à en tenir compte dans le développement historique des espérances messianiques. Elles auraient été écrites, d'après Charles, de l'an 35 à 64 avant Jésus-Christ; mais cette date reste tout à fait hypothétique.

(3) XLVI, 1.

(4) XLIX, 29.

comme influencé par la révélation nouvelle, comme imprégné de sa substance et de sa terminologie. S'il fallait assigner à ces parties du livre d'Hénoch une rédaction antérieure à Jésus-Christ, serions-nous autorisés à induire que le Sauveur leur aurait fait des emprunts? Il faut d'abord maintenir la conclusion nette et ferme que nous avons établie à l'aide des évangiles eux-mêmes; la foule ne sait pas que ce nom est un titre messianique; il lui est même impossible de le soupçonner, puisque saint Matthieu semble avoir construit avec intention une antithèse entre le Fils de l'homme et le Christ fils de Dieu et que, si saint Pierre ose faire l'identification, c'est par une révélation du Père céleste. De plus, l'influence du livre d'Hénoch sur la doctrine de Jésus-Christ ne peut pas être prouvée. Le Sauveur et l'auteur de la vision ont pu évoquer ensemble la vision de Daniel; l'un et l'autre ont pu y puiser sinon l'inspiration, du moins les cadres très larges d'un programme messianique, sans que l'on doive conclure à une dépendance mutuelle. Aussi, combien les programmes ont été substantiellement modifiés! L'activité du Fils de l'homme, dans le document apocryphe, reste confinée dans une sphère supraterrestre; il ne quitte pas son trône près de l' « Ancien des jours ». Le Fils de l'homme évangélique vient se mêler à l'humanité vraiment sous forme d'homme, pour sauver et pardonner, pour souffrir et pour racheter. S'ils ont puisé à la même source, ils ont capté cette source à des hauteurs différentes, et ce ne sont pas les mêmes eaux qui ont alimenté et fécondé leur génie. L'apocalypse d'Hénoch a été conçue et rêvée sous un autre ciel que celui de Galilée et dans une autre atmosphère que le discours sur la montagne et que les paraboles du lac de Tibériade. Jésus semble avoir mis ce titre en circulation pour la première fois; en le prenant, il lui a donné sa frappe; c'étaient les œuvres spécifiques du Fils de l'homme qui devaient révéler progressivement quel était le Fils de l'homme.

*
* *

Nous recherchons le sens que Jésus-Christ a donné à cette formule, d'où elle a été extraite et pourquoi, parlant à ses contemporains, il l'a prononcée de lui-même. En inaugurant son apostolat, il s'affirme publiquement (1) le Fils de l'homme. Jamais il ne s'est expliqué sur la signification de ce titre; d'autre part, les foules ne semblent pas lui avoir demandé des éclaircissements sur ce nom nouveau. On doit conclure de ce silence que Jésus espérait être compris, et que la pensée de ses auditeurs pouvait, en une certaine mesure, rejoindre la sienne. Re-

(1) Marc, II, 10.

marquons aussi que le Sauveur déclare certains actes de sa vie relever du personnage nouveau qu'il incarne : le Fils de l'homme a le pouvoir de pardonner les péchés; le Fils de l'homme est le maître du sabbat; le Fils de l'homme est venu pour sauver ce qui était perdu; le Fils de l'homme doit souffrir beaucoup; le Fils de l'homme va à la mort comme il est écrit de lui. Ces formules ne sont-elles pas significatives? Ces devoirs et ces pouvoirs très particuliers mis au compte d'un titre de date récente, ne sont-ils pas commandés par la mission spéciale que le Sauveur a assumée? Nous pensons que les diverses tâches qui incombent à Jésus en tant que Fils de l'homme sont en connexion avec l'œuvre essentielle qui lui est confiée, œuvre que la foule devrait connaître.

Jésus qui parlait araméen a dû vraisemblablement se désigner par le mot *barnasha;* or, ce nom ne se trouve que dans le langage poétique et prophétique (1). Il signifie littéralement non pas le fils d'un homme, mais quelqu'un qui a les attributs humains, un membre de l'humanité. Dans l'Ancien Testament (2), ce titre souligne avec emphase la faiblesse, la fragilité et la mortalité de l'homme. Il est d'un fréquent usage chez Ézéchiel (3); Dieu, en interpellant son prophète par ce mot, veut lui rappeler son impuissance et son néant et provoquer chez lui des sentiments humbles et déférents. Ce sens n'est pas celui qu'entendait le Sauveur, car il ne convient pas aux différentes phases du programme qui est imposé au Fils de l'homme. Il faut donc lui chercher une autre origine. Ce titre se rencontre dans la vision en quelque sorte classique de Daniel (4); il s'y détache avec un relief extraordinaire pour personnifier le règne de Dieu, le règne des saints du Très-Haut. Ce prophète donne une description symbolique des royaumes de ce monde, qu'il désigne par les bêtes qui sortent de l'abîme; à la fin, il voit comme une figure humaine qui descend du ciel pour régner à jamais. « Je regardais pendant mes visions nocturnes, et voici, sur les nuées des cieux arriva quelqu'un semblable à un Fils de l'homme; il s'avança vers l'Ancien des jours, et on le fit approcher de lui. On lui donna la domination, la gloire et le règne; et tous les peuples, les nations et les hommes de toutes les langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera jamais détruit. » Il est hors de doute que le Fils de l'homme personnifie directement dans cette vision le peuple

(1) C'est la conclusion de Dalman qui l'a établie, pensons-nous, d'une façon définitive. (*Die Worte Jesu*, p. 191 et suiv.)

(2) Psaume, VIII, 4; Nombres, XXIII, 19; Job, XVI, 21; XXV, 6.

(3) Il s'y rencontre à peu près quatre-vingts fois.

(4) VII, 13, 14, 27.

d'Israël tout entier, les saints du Très-Haut, comme les bêtes sont les symboles des royaumes païens hostiles à Dieu. Peu à peu ce titre fut réservé au seul fondateur du royaume. La prophétie elle-même suggérait cette exégèse. « Les quatre grands animaux, ce sont quatre rois qui s'élèveront de la terre (1). » Le Fils de l'homme devait désigner bientôt celui qui était à la tête du royaume de Dieu et qui avait mission de le fonder. En Orient, comme dans nos monarchies anciennes du reste, l'empire c'est l'empereur, le royaume est le roi, l'État est le moi étalé du prince omnipotent.

Des indices sérieux et convergents nous montrent que la vision de Daniel a été souvent évoquée par Jésus-Christ. N'est-elle pas rappelée surtout dans le discours apocalyptique (2)? « Alors le signe du Fils de l'homme paraîtra dans le ciel, toutes les tribus de la terre se lamenteront et elles verront le Fils de l'homme venant sur les nuées avec puissance et une grande gloire. » Plus tard, le Sauveur est amené devant le sanhédrin, où il doit s'expliquer sur sa mission; le grand-prêtre lui pose la question solennelle (3) : « Je t'adjure, par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ. Jésus lui répondit : Tu l'as dit. De plus, je vous le déclare, vous verrez désormais le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel. » C'est la même scène, le même décor et le même style. Le personnage a le même nom, c'est le Fils de l'homme, et il paraît sur « les nuées du ciel »; comme dans la vision de Daniel, il prend place près de Dieu lui-même; il a gloire, règne et toute-puissance. On ne peut méconnaître l'allusion. Cette vision, du reste, semble s'être tenue constamment à l'horizon du peuple juif; elle a inspiré cette attente fiévreuse du royaume de Dieu qui le remuait au temps de Jean-Baptiste; elle a été l'astre immuable et fidèle dont les projections régulières ont éclairé toutes les conceptions des contemporains du Sauveur, puisqu'elle a fourni le canevas sur lequel se sont exercées leurs imaginations ardentes; elle a donné la langue et les symboles, les personnages et les rôles. Loin de nous de penser que le Sauveur y a puisé son inspiration messianique; elle est si imprécise, si supraterrestre qu'à peine aurait-il pu lui emprunter l'ébauche d'un programme d'action. Les intuitions divines de son esprit et de son cœur ont transformé la vision que ses contemporains interprétaient et amplifiaient si grossièrement; elles l'ont investi de conceptions morales toutes nouvelles, d'un plan de vie humaine où la souffrance et la mort auraient leur place marquée. Le

(1) VII, 17.
(2) Matthieu, XXIV, 30.
(3) Id. XXVIV, 64.

Sauveur a voulu être compris de ses auditeurs; il a voulu prendre contact avec eux et se ménager une base d'entente d'autant plus nécessaire que son programme devait s'infléchir dans une direction tout à fait contraire à leurs vues. Tel nous semble le vrai motif des allusions que le Sauveur a faites à la vision du prophète. Pour décrire son triomphe futur, Jésus a fait surgir devant les apôtres auxquels il expose son apocalypse, devant le grand-prêtre qui lui demande s'il est le Christ, le symbole du Fils de l'homme entrevu dans un rêve par le prophète Daniel; c'est donc là qu'il a puisé son titre. Mais pourquoi s'est-il revêtu de ce nom mystérieux, presque impersonnel? pourquoi a-t-il écarté le titre de Messie en exigeant de ses disciples le secret absolu sur la confession de Césarée? Nous croyons pouvoir répondre : Jésus a pris le titre de Fils de l'homme, parce que ce titre est en connexion essentielle avec le royaume de Dieu, qui est l'œuvre fondamentale de sa vie.

Il importe d'éclairer cette partie importante de notre étude.

Nul n'ignore combien peu les évangélistes synoptiques ont fait effort pour grouper les faits et les discours du Sauveur d'après un plan objectif et réel, en les saisissant dans une vue d'ensemble. Et pourtant, on doit se demander si les discours de Jésus ne communiquent pas entre eux dans un thème général, si tous les faits de son apostolat n'ont pas été déterminés par une idée directrice. Sa vie, sans cette idée directrice qui donne à ses discours et à ses miracles l'unité organique, semblerait décousue et sans liaison; lui-même apparaîtrait comme un prophète qui n'a pas en lui la source en quelque sorte connaturelle et toujours coulante de son inspiration, capable tout au plus de révélations intermittentes. Jésus ne s'est pas présenté à ses contemporains ne sachant que dire et que faire. Prêcher et fonder le royaume de Dieu, tel est son programme unique, telle est sa tâche constante. Le royaume de Dieu apparaît au premier plan dans les évangiles synoptiques, et tout lecteur qui ne se reporte pas constamment vers lui s'expose à être envahi par l'obscurité des détails, à ne pas comprendre le sens précis des discours, assez souvent coupés et rejetés en dehors de leur contexte, ou du moins, à ne pas saisir l'étendue et la profondeur de l'horizon de Jésus. Il émerge comme au milieu du massif montagneux la cime prééminente, toute lustrée de neige fraîche, vers laquelle sans cesse l'œil se dirige pour se reconnaître et s'orienter dans le dédale des sommets moindres et des contreforts écrasés. Saint Marc, qui semble avoir conservé la formule primitive du programme du prophète débutant et le vrai thème de sa prédication, rapporte qu'après l'incarcération de Jean-Baptiste, Jésus alla dans la Galilée prêchant la bonne nouvelle de Dieu : « Il disait : Le temps est accompli et le royaume de

Dieu est proche. Repentez-vous et croyez à la bonne nouvelle. » Dans le même évangile, le royaume de Dieu ne réapparaît qu'avec l'enseignement parabolique, néanmoins il ressort comme la préoccupation constante du Sauveur. Or, Daniel peut être considéré comme le prophète du royaume de Dieu. C'est lui qui en a suscité l'attente; il a inspiré toutes les descriptions dans lesquelles les pharisiens et les auteurs des apocalypses se sont complu; l'emprunt littéraire qui lui est fait est incontestable. « Dans le temps de ces rois (1), le Dieu des cieux suscitera un règne qui ne sera jamais détruit, et qui ne passera point sous la domination d'un autre peuple; il brisera et anéantira tous ces royaumes-là, et lui-même subsistera éternellement. » Si, d'autre part, selon le même prophète, le royaume des cieux est personnifié par un Fils de l'homme qui en est le fondateur et l'inaugurateur, nous ne devons pas être surpris de voir Jésus choisir ce nom de Fils de l'homme. Il a assumé l'œuvre, il a pris la fonction; ne devait-il pas aussi en prendre le titre?

Pourquoi n'a-t-il pas laissé flotter l'étendard messianique sur le royaume de Dieu, se demande le lecteur surpris de trouver entre les débuts du Sauveur et sa révélation comme le Christ l'écart d'un apostolat de trois ans? Il suffit de réfléchir que le mot Messie était devenu, grâce à des espérances nationales surexcitées, un programme politique. Ce nom, dont l'étymologie n'a jamais été en rapport avec le sens, se laisse solliciter et se prête à toutes les significations les plus lointaines de son origine, les plus extravagantes aussi. Il avait été en quelque sorte capté et confisqué par les pharisiens; discrètement, ils le transformaient en un symbole politique, dans lequel ils incarnaient la libération prochaine, l'inauguration d'un règne sans fin, où les préoccupations morales et religieuses seraient à l'arrière-plan, où le temple et la loi seraient maintenus comme les principaux organes de purification et de sanctification. Jésus a refusé au désert de remplir ce programme; il devait aussi refuser le titre. Que lui importait un nom qui, dans les conceptions les plus épurées et les plus rectifiées, évoquait encore la puissance politique et la conquête par les armes? Plus tard, quand il aura fondé le règne de Dieu dans les âmes et non pas en ramenant en Palestine les tribus dispersées, quand il aura montré que le champ de ce royaume est le cœur retourné vers Dieu et non pas la terre de Jérusalem la sainte, que le salut est la rédemption du péché et du mal et non pas la libération du joug romain, alors il prendra le titre de Messie. Il l'aura dégagé de la conception populaire

(1) II, 44.

en le transmuant en quelque sorte et en lui substituant un contenu nouveau. L'œuvre de Jésus ne s'expliquait pas avec ce titre équivoque et dangereux; sa personnalité se dénommait plus exactement par sa relation avec le royaume de Dieu, que connotaient le titre de Fils de l'homme et plus encore celui de Fils de Dieu. Pour les chrétiens d'origine païenne, pour tous ceux qui n'étaient pas Hébreux et fils d'Hébreux, qui n'avaient pas caressé les rêves profanes d'un Fils de David chargé de donner à Israël l'empire du monde, de maintenir la loi comme principe de vie morale et le temple comme foyer de vie religieuse, le titre de Messie n'avait pas d'importance. L'Hellène qui entendait l'apôtre lui démontrer que Jésus était le Christ, n'était pas intéressé; il ne comprenait qu'après de longues explications; son attention se fixait au contraire dès qu'on le représentait comme Fils de Dieu. Le Sauveur ne pouvait retenir ce nom qu'en le vidant de son contenu messianique. S'il s'est déclaré Messie devant ses disciples et devant le grand-prêtre qui l'interrogeait, il voulait dire : « qu'il était celui qui devait venir », qu'il ne fallait pas attendre un autre prophète et une autre intervention de Dieu dans l'humanité, qu'il était le dernier révélateur du Père céleste pour fonder une religion universelle et définitive. Pour nous, aujourd'hui encore, la formule — Jésus est le Christ — n'a pas d'autre sens.

La construction de la thèse du Fils de l'homme que nous venons de décrire serait à peu près inébranlable et pourrait passer comme définitive, mais le sol lui manque; on ne voit pas sur quoi l'asseoir et quelles bases lui donner. C'est la Jérusalem céleste qui ne trouve pas sur terre l'emplacement requis pour ses dimensions. On dirait, à lire les évangiles, qu'elle est tout à fait idéale. Revenons donc à la réalité. Jésus, qui prenait ce titre, parce qu'il espérait éveiller la curiosité de ses contemporains et les amener à soupçonner l'être mystérieux qui se cachait sous sa physionomie humaine, n'a pas été compris; si, à leur suite, il évoquait la vision classique de Daniel, et s'il se rencontrait avec eux dans un point de départ commun, il voulait éviter une rupture complète avec eux; et, cependant, la rupture s'est faite. Le Fils de l'homme, prophète et thaumaturge, qu'ils entendent et qu'ils voient, n'est qu'un homme ; ils ne reconnaissaient pas en lui le Fils de l'homme de Daniel apparaissant sur les nuées du ciel, assis à la droite de Dieu. Sans doute ils ont pu être surpris de trouver une expression poétique et rare dans la bouche de Jésus; mais il ne faudrait pas exagérer la profondeur et la durée de cet étonnement; les prophètes étaient coutumiers de titres recherchés; souvent ils avaient été sollicités à se prêter à des rôles et à des attitudes même bizarres; on s'habitua très

vite à entendre le prophète de Nazareth se désigner par le nom Fils de l'homme ; et les foules comprirent qu'il voulait mettre en relief sa nature d'homme et atténuer les attributs surnaturels attachés à sa vocation de prophète. Il suffit de parcourir les textes où le Fils de l'homme agit et parle, pour se rendre compte des croyances populaires. Dans les premiers jours de son ministère, Jésus déclare que le Fils de l'homme a le pouvoir de pardonner les péchés et, comme signe de cette puissance, il guérit un paralytique sous les yeux de la foule et des pharisiens qui murmurent. Les témoins du miracle sont stupéfaits. « Nous n'avons rien vu de pareil, » dit saint Marc (1) ; « ils étaient remplis de crainte et ils disaient : Nous avons vu aujourd'hui des choses étranges, » remarque saint Luc. Quelle était cette chose étrange, « paradoxale (2) »? C'était de voir un homme qui ne se prévalait que du titre de Fils de l'homme remettre les péchés en tant qu'homme. Ils n'auraient pas été surpris de l'entendre pardonner au nom de Dieu, en vertu d'une puissance surnaturelle conjointe à sa mission de prophète. Un homme qui pardonne, voilà le paradoxe. « Et les foules voyant cela furent saisies de crainte et elles louèrent Dieu qui avait donné une telle puissance aux hommes (3). » Dans la confession de saint Pierre, saint Matthieu semble indiquer un contraste entre le Fils de l'homme et le Christ fils de Dieu. Pour franchir la distance qui sépare ces deux attributs, une révélation de Dieu était nécessaire. Jésus en se déclarant Fils de l'homme n'a donc pas favorisé l'intuition de sa nature mystérieuse et de son caractère messianique. Du reste, la défense qu'il fait de ne parler à personne de la scène de l'aveu aurait été vaine et sans but, s'il se fût déjà révélé comme le Fils de l'homme de la vision de Daniel. Le Sauveur lui-même établit une opposition entre le Fils de l'homme et le divin dont il est investi, lorsqu'il explique la nature du péché contre le Saint-Esprit. Déclarer que l'Esprit par lequel il chasse les démons est l'esprit mauvais, c'est blasphémer l'Esprit de Dieu, c'est pécher contre Dieu, et ce blasphème n'est pas rémissible. Mépriser le Fils de l'homme et pécher contre lui peut être pardonné. Ici évidemment le Fils de l'homme qualifie l'être humain, l'homme qui est opposé à l'esprit de Dieu. Le Fils de l'homme se déclare maître du sabbat. Cette maîtrise, selon l'exégèse stricte du texte de saint Marc, est dévolue à l'homme. Puisque le sabbat a été institué dans l'intérêt de l'homme, là, où il lèse cet in-

(1) Marc, II, 12.
(2) Luc, V, 26.
(3) Matthieu, IX, 8.

térêt et devient nuisible, son obligation cesse; l'homme peut alors interpréter la volonté de Dieu; il ne la viole pas. Le Sauveur légitime son dire et son miracle et son ordre au paralytique de porter son grabat, en citant l'exemple de David qui mangea avec ses compagnons les pains consacrés à Dieu et réservés aux prêtres.

Voilà la difficulté qui apparaît presque insoluble. D'un côté, Jésus a pris un titre qui dans son intention et son dessein est un titre messianique, que le fondateur du royaume de Dieu peut seul revendiquer; d'autre part, la foule qui l'entend dès les premiers jours ne l'a jamais compris comme tel. Le personnage humble et sans éclat ne rappelait en rien le Fils de l'homme entrevu par Daniel dans la gloire de Dieu. L'ampleur et le contenu messianique de l'épithète mystérieuse fut cependant une fois comprise dans l'interrogation faite par le sanhédrin, et le récit de saint Luc (1) mérite spécialement de fixer notre attention. « Ils disent : Si tu es le Christ, dis-le nous. Jésus leur répondit : Si je vous le dis, vous ne le croirez pas. Désormais le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu. Tous dirent : Tu es donc le Fils de Dieu? Et il leur répondit : Vous le dites, je le suis. Alors ils dirent : Qu'avons-nous encore besoin de témoignage? nous l'avons entendu de sa bouche même. » D'après saint Luc, Jésus ne répond pas directement qu'il est le Christ; il évoque le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu; il se déclare ce Fils de l'homme. Tous comprennent qu'il se rapporte à la vision de Daniel et qu'il est le Fils de Dieu. L'énigme est résolue, en partie du moins. Si les témoins de l'apostolat du Sauveur n'ont pas été sollicités à se souvenir de la vision du prophète, c'est parce que Jésus ne réalisait pas, à leurs yeux du moins, le programme esquissé par Daniel et n'incarnait pas le personnage surhumain qui se mouvait dans la sphère divine. Jésus a donné le commentaire vivant de la prophétie; il a voulu faire comprendre à ses contemporains que la venue du Fils de l'homme sur les nuées n'est pas l'acte unique et encore moins l'acte initial de la fondation du royaume de Dieu. Il leur révèle — ce fut une vraie révélation dans le sens strict du mot — que le Fils de l'homme déroulera sa vie en trois phases : apparition modeste et sans éclat; souffrance et mort par devoir et par charge, et enfin venue glorieuse pour consommer l'œuvre de la Rédemption. « Il (2) ajouta qu'il fallait que le Fils de l'homme souffrît beaucoup, qu'il fût rejeté par les anciens, par les chefs des prêtres et par les scribes, qu'il fût mis à mort, et qu'il ressuscitât le troisième jour. » Nous sommes donc

(1) Luc, xx, 67,71.
(2) Luc, ix, 22.

autorisé à conclure : le Sauveur s'est nommé le Fils de l'homme, parce que ce titre était réservé au fondateur du royaume de Dieu. Il n'a pas été compris comme un titre messianique par les auditeurs de Jésus, parce que le Sauveur n'a pas joué immédiatement le rôle assigné par le prophète au Fils de l'homme assis à la droite de Dieu ; il lui a suffi de revendiquer ce rôle glorieux, pour que son caractère de Messie, Fils de Dieu, éclate aux yeux des sanhédrites. Si les témoins de son apostolat de trois ans n'ont pas remarqué qu'il inaugurait et qu'il fondait le royaume de Dieu, ne soyons donc pas surpris de constater qu'ils n'ont pas compris le titre de Fils de l'homme.

*
* *

FILS DE DIEU

Nous avons signalé la déviation que la langue grecque fit subir à la formule sémitique « Fils de l'homme ». On se souvient comment ce titre, qui désigne exactement un individu qui participe à l'humanité, un être humain, avait été écarté par les lecteurs grecs parce que la traduction ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου signifiait *un homme né d'un homme*. Jésus s'est dit fils de Dieu ; les chrétiens hellènes ou hellénistes ont compris qu'il était né de Dieu. Nous voulons nous demander si nous sommes en présence d'une déviation analogue, et si la foi de l'Église qui croit le Sauveur Fils de Dieu parce qu'il est Verbe de Dieu, préexistant auprès de lui et consubstantiel à lui, ne résulterait pas d'un jeu de formule et d'une méprise de traducteur. Cette méprise et cette transformation ne sont pas invraisemblables puisque le génie grec, loin de marquer comme la pensée sémitique une limite infranchissable entre Dieu et l'homme, enrichissait son panthéon, en ce temps-là encore, multipliait les apothéoses et se prêtait même aux incarnations. La formule araméenne signifie que Jésus participe au divin et ne précise pas ; il importe donc d'évaluer la quantité et la mesure du divin que Jésus a revendiqué pour lui, d'en estimer aussi la qualité et l'essence. Ce titre ne serait-il qu'une métaphore issue de l'Ancien Testament et suggérée par lui, et le titulaire ne serait-il fils de Dieu que parce que les attributs de Dieu, sainteté et puissance, se réfléchissent en lui plus qu'en tout autre fils d'homme, parce qu'il aurait bénéficié d'une dotation plus grande d'amour, et des soins spéciaux d'une providence condescendante et attentive? Ou bien serait-il si élevé au-dessus de l'humanité qu'il serait un semblable et un égal de Dieu, un être Dieu, un Dieu,

et la formule araméenne aurait-elle été traduite exactement sans être dépassée par le titre grec ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ? Tel est le problème que se posent certaines consciences, même au sein du protestantisme; nous le résoudrons à l'aide des seuls évangiles synoptiques et des textes que les critiques, même avancés, regardent comme authentiques.

Jésus s'est déclaré Fils de Dieu, ou, plus exactement, il a parlé de Dieu comme de son Père et de lui-même comme du Fils de Dieu; d'autre part, des voix du ciel l'ont signalé au monde comme le Fils de Dieu, et ses contemporains, dans des circonstances diverses, lui ont donné ce titre, en l'associant à celui de Messie. Nous pensons qu'il importe de faire immédiatement le départ entre les témoignages qui ont jailli de la conscience du Sauveur, et ceux qui viennent du dehors. Nous isolons donc les premiers et nous les réservons, car ils ont un autre son et une plus grande ampleur.

Ce titre est prononcé pour la première fois par l'ange (1); l'envoyé divin annonce à Marie que son fils sera appelé Fils du Très-Haut et, plus loin, que l'être saint qui naîtra d'elle sera appelé Fils de Dieu, parce qu'il est conçu par le Saint-Esprit. Au Baptême (2), puis à la Transfiguration (3), la voix du ciel consacre Jésus Fils de Dieu et le manifeste comme tel. Les esprits mauvais, au désert d'abord (4), et ensuite dans le cours de ses exorcismes (5), le soupçonnent et même le savent Fils de Dieu. Dans la nuit troublée par la tempête, après qu'il eut rejoint la barque en marchant sur les eaux et qu'il eut calmé les flots, ses disciples tombent à genoux : « ils étaient de plus en plus étonnés à son sujet, » dit saint Marc (6); « ils lui dirent : Vraiment tu es le Fils de Dieu (7), » précise saint Matthieu. La confession de saint Pierre est, d'après le premier évangéliste, un aveu de filiation divine : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant (8). » Lors de la comparution du Sauveur devant le sanhédrin, le grand prêtre lui demande : « Es-tu le Christ, le Fils de Dieu? Il répond : Tu l'as dit, je le suis (9). » La foule et les chefs de la nation l'insultent au pied de la croix en ces termes : « Si tu es le Fils de Dieu, descends de la croix (10). » Voilà un groupe de témoignages

(1) Luc, I, 32, 35.
(2) Marc, I, 11.
(3) Marc, IX, 7.
(4) Luc, IV, 3.
(5) Luc, IV, 41.
(6) VI, 52.
(7) XIV, 33.
(8) Matthieu, XVI, 16.
(9) Marc, XIV, 61 et 62; Matthieu, XXVI, 63 et 64.
(10) Matthieu, XXVII, 40.

convergents qui font resplendir autour de Jésus une gloire sans égale. Ils sont partis de tous les coins du théâtre où le Sauveur a été vu et contemplé : voix du ciel, anges et démons, apôtres, tous l'ont acclamé Fils de Dieu. La formule a été dite de lui, le titre lui a été attribué avec celui de Messie. Quel est le contenu de la formule? Quelle est la valeur du titre?

Pour le comprendre, et pour en déterminer la connexion avec celui de Messie, il est nécessaire de rappeler les divers emplois du mot Fils de Dieu dans l'Ancien Testament et d'en fixer le sens précis et complet, puisque les auditeurs de Jésus et ceux qui l'ont salué de ce nom ont été préparés à cet aveu par les livres saints et par les commentaires de leurs docteurs, et l'ont interprété à la lumière de leurs croyances acquises et de leur idéal préfiguré.

Nous passons sous silence deux applications de ce titre aux anges, d'après la Genèse et d'après Job (1), et aux magistrats (2). Ces deux emplois sont isolés, et ils ont été sans influence sur les idées courantes des Juifs. Il est au contraire d'un usage assez fréquent pour qualifier les relations du peuple juif avec Dieu : « Vous êtes les fils de Yahwé votre Dieu (3), » « Israël est mon premier né (4). » Mais le roi est spécialement fils de Dieu. « David bâtira une maison pour mon nom, et j'établirai le trône de son règne pour toujours. Je serai son Père et il sera mon Fils (5). » Cette exaltation du roi théocratique apparaît surtout dans les Psaumes, où le caractère du Fils de Dieu prend un relief saisissant et semble atteindre à l'apothéose.

Pourquoi (6) les rois de la terre se soulèvent-ils
Et les princes se liguent-ils avec eux
Contre Yahwé et contre son oint?...
C'est moi qui ai oint mon roi
Sur Sion, ma montagne sainte !
Je publierai le décret :
Yahwé m'a dit : Tu es mon fils.
Je t'ai engendré aujourd'hui.

Les mêmes attributs se retrouvent dans un psaume postérieur (7) :

(1) Genèse, VI, 1-4 ; Job, I, 6 et II, 1.
(2) Psaume LXXXII, 6 et 7.
(3) Deutéronome, XIV, 1 et 2.
(4) Exode, IV, 22.
(5) I Samuel, VII, 14.
(6) Psaume II.
(7) Psaume LXXXIX, 26, 27, 28.

Lui (le roi) il m'invoquera : Tu es mon père,
Mon Dieu et le rocher de mon salut.
Et moi, je ferai de lui le premier né,
Le plus élevé des rois de la terre.

Il ressort de ces textes que la paternité de Dieu n'implique qu'une providence spécialement attentive et bienveillante pour le peuple divin, et pour son roi. Israël est Fils de Dieu, parce qu'il doit à Yahwé son origine nationale et politique et sa constitution religieuse. Ce titre n'est et ne peut être qu'une métaphore. C'est par métaphore aussi que le chef de la nation est appelé fils de Yahwé. Par l'onction sainte, il est engendré Fils de Dieu et consacré à lui ; le jour de son couronnement est un jour de naissance. Yahwé le prend en protection particulière ; il lui dévolue ses droits sur toute la terre et lui assure une descendance qui ne sera pas éteinte. Si le peuple d'Israël, si le roi théocratique sont Fils de Dieu, à plus forte raison le titre convient-il au roi futur spécialement élu et attendu pour fonder le règne de Dieu sur la terre, pour détruire les empires hostiles à Dieu et pour racheter son peuple. Il est l'oint, le Christ par excellence, par excellence aussi il est le Fils de Dieu. Mais cette formule n'implique pas une filiation d'une autre essence que celle qui est attribuée aux autres Fils de Dieu. Le psaume le plus élevé comme inspiration messianique, qui exalte au plus haut degré le roi théocratique et semble le faire entrer dans la sphère divine, lui maintient cependant toutes ses attaches humaines. C'est un roi, fils de David, comme ses pères et par la même voie, un homme par conséquent né d'un homme, qui est élu par Dieu, consacré par lui et doté de son esprit pour faire son œuvre.

L'élan messianique du Psaume II rejoint les psaumes de Salomon (1). Le Pharisien qui les rédigea après la conquête de Pompée seul l'a recueilli et l'a fait revivre ; seul il a consacré les titres honorifiques anciens. Pour la première fois le mot Christ, Christ de Dieu, réapparaît, il désigne le fils de David que Dieu va susciter selon la promesse faite à David, et qui sera investi de toute la puissance d'en haut. Voici comment on concevait ce Christ de Dieu, trente à quarante ans avant la naissance de Jésus. Dieu, qui est roi d'Israël et qui a juré que le trône ne sortirait pas de la famille de David, est prié de susciter un roi de cette maison ; il régnera sur Israël, il brisera ses ennemis et purifiera Jérusalem des païens. Ce sera un roi juste, pur de tout péché et instruit par Dieu. Il n'y aura pas d'iniquité en ces jours, car tous sont saints, et le roi est le Christ du Seigneur. Il ne mettra pas sa confiance

(1) Psaume XVII, 26 et 36 ; XVIII, 8.

dans les chevaux et les cavaliers; il frappera la terre d'une parole de sa bouche. Dieu l'a rendu fort en lui donnant son Saint-Esprit. Sans doute, le titre Fils de Dieu ne se rencontre pas dans ce psaume, mais la description des attributs messianiques déterminera et conditionnera les attributs divins. Or ce Messie est tout humain; au temps de sa manifestation, il sera oint par Dieu qui lui donnera son Saint-Esprit et qui l'investira d'une puissance surnaturelle pour qu'il triomphe de ses ennemis. Voilà la mesure et la qualité du divin qui se trouve en ce Messie, fils de Dieu. Jamais les Juifs n'ont espéré un Messie qui ne naîtrait pas d'un homme (1), qui n'eût pas un point de départ humain. Jamais ils n'ont cru que la filiation divine exigeât une communication effective de la divinité à l'homme élu. Dieu est père, parce qu'il est créateur ou providence spéciale, parce qu'il donnera à son roi Messie, le jour de son investiture, des attributs surnaturels; et bien qu'on surenchérisse sur ses attributs, le Fils de Dieu reste en deçà et très distant de la divinité; il ne franchit pas le ciel où Yahwé continue à demeurer solitaire et transcendant.

Bien que le nom Fils de Dieu ne fût pas un titre messianique d'un usage fréquent, les aveux des démons et l'interrogatoire du sanhédrin attestent qu'il était connu. Le Christ et le Fils de Dieu apparaissent comme des titres synonymes, des équivalents de même ampleur. Quel est celui qui mesure l'autre? Si le Sauveur est Fils de Dieu parce qu'il est le Messie, le titre Fils de Dieu sera limité, restreint et conditionné par celui de Messie et n'aura que le contenu de ce dernier. Faut-il renverser le rapport et dire que le Sauveur est Messie, parce qu'il est le Fils de Dieu? Nous pensons que les divers témoignages que nous avons rapportés, d'après lesquels Jésus est proclamé le Christ, le Fils de Dieu, ont été inspirés par l'Ancien Testament. Comme tels, ils conservent leur sens natif et en quelque sorte originel. Puisque le Sauveur a jeté un voile même sur son rôle et sur son caractère de Messie, qu'il a recouvert et enveloppé sa personne sous des titres sans éclat, ces divers aveux ne jaillissent pas d'une intuition directe et profonde de sa nature soupçonnée ou entrevue divine. Pour tous les divers témoins, les deux titres sont équivalents et doivent se résoudre en les mêmes principes. Voilà pourquoi nous avons cru bon d'analyser le concept messianique et d'en retracer l'origine. Ce procédé seul nous

(1) L'ange annonce à Marie qu'elle sera mère d'un fils qui sera appelé le Fils du Très-Haut, auquel Yahwé Dieu donnera le siège de David son père, pour qu'il règne éternellement sur la maison de Jacob; on ne saurait mieux décrire le Messie. *Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco?* fut la réponse de la Vierge. (Luc, I, 32-34.) Cf. JUSTIN, *Dialogus cum Tryphone*, chapitre XLIX: πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.

permettait d'en découvrir les éléments essentiels et constituants. Le titre Fils de Dieu était l'inconnu; il est révélé et manifesté par celui de Messie (1).

Il importe de reprendre les témoignages évangéliques et de les revoir à la lumière des conceptions juives qu'ont reflétées, plus ou moins directement, plus ou moins inconsciemment, tous ceux qui ont soupçonné ou cru Jésus de Nazareth, Messie et Fils de Dieu.

Dans l'histoire de l'enfance que saint Luc a placée en tête de son évangile, l'ange dit à Marie que l'enfant naîtra du Saint-Esprit : « c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu »; ou, selon une traduction que nous avons déjà indiquée : « ce qui naîtra de toi sera appelé saint (2) : Fils de Dieu ». Le Sauveur, d'après la tradition judéo-chrétienne dont témoigne cet évangile, était Fils de Dieu, parce qu'il avait été conçu par le Saint-Esprit. L'union d'une nature divine à la nature humaine n'est pas exigée par ce texte.

La voix du ciel deux fois se fit entendre, au baptême et à la transfiguration, s'exprimant en des termes à peu près identiques. Au baptême, le Saint-Esprit descend sur le Sauveur et le déclare fils de Dieu, le ciel s'ouvre et il entend une voix qui lui dit : Tu es mon fils bien-aimé, en qui je me complais. Pour déterminer le sens de la formule Fils de Dieu, il faut rechercher quel est ce Fils bien-aimé. C'est l'homme (3), pensons-nous, qui est mis en scène, c'est sur l'homme que descend le Saint-Esprit et ses dons et la consécration divine. La voix signale au monde que l'humble Nazaréen est l'instrument choisi pour fonder le royaume de Dieu. Ce qu'elle révèle soit à la transfiguration, soit au baptême, — dans l'hypothèse où la descente du Saint-Esprit et la voix du ciel auraient été des faits publics, — ce n'est pas le Verbe de Dieu en tant qu'il rayonne du Père, ce n'est pas un chapitre de la vie trinitaire, c'est le caractère messianique de cet homme spécialement élu et aimé de Dieu. Les formules « Tu es mon fils bien-aimé », « celui-ci est mon fils bien-aimé », ne dépassent pas la conception de l'Ancien Testament. Le Fils de Dieu n'est pas l'unique de Dieu dans le sens johannique, mais le Fils de Dieu dans le sens davidique et prophétique. Il est la tige sortie de la racine de Jessé, sur qui reposera *l'esprit de Yahwé,* esprit de sagesse et d'intelligence (4). Jésus lui-même s'est

(1) Nous ne pouvons dégager en passant toute l'espérance messianique de l'A. T.; nous nous bornons à constater l'état d'esprit ordinaire des Juifs sans prétendre que leurs conceptions fussent adéquates à l'enseignement des Écritures.

(2) *Revue biblique,* avril 1899, p. 226.

(3) Actes des Apôtres, x, 38. Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. Voir saint Cyrille d'Alexandrie, *de Trinitate*, Dial. vi.

(4) Isaïe, xii, 1 et 2.

approprié la prophétie d'Isaïe (1) : « L'esprit du Seigneur est sur moi, car le Seigneur m'a oint pour porter de bonnes nouvelles aux malheureux; il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour proclamer aux captifs la liberté et aux prisonniers la délivrance, pour publier une année de grâce du Seigneur. » On ne peut donner à la voix du ciel un meilleur contexte que la déclaration de Yahwé montrant au prophète son serviteur qu'il s'est choisi (2) : « Voici mon serviteur que je soutiendrai, mon élu, à qui mon âme prend plaisir. J'ai mis mon esprit sur lui; il annoncera la justice aux nations. »

L'Esprit, par qui Jésus a été consacré Messie et Fils de Dieu, le conduit au désert. Satan veut éprouver s'il est le Christ et le détourner de l'œuvre messianique telle que sa conscience l'a conçue, telle que le programme du Père céleste l'a déterminée. Le Fils de Dieu que les récits de la tentation mettent en scène, est évidemment le Messie thaumaturge attendu par le Juif, qui, s'il est authentique, doit se révéler par des prodiges.

L'équivalence des titres Messie et Fils de Dieu ne peut être mise en doute. Tel est le Messie, tel est aussi le Fils de Dieu.

Saint Luc lui-même prend soin de marquer cette identification. Dès les premiers jours de l'apostolat de Galilée, le Sauveur multiplie les exorcismes; et les démons qu'il a chassés le proclament Fils de Dieu. « Des démons aussi sortirent de beaucoup de personnes, en criant et en disant : Tu es le fils de Dieu. Mais il les menaçait et ne leur permettait pas de parler, parce qu'ils savaient qu'il était le Christ. » Le titre n'a pas un autre sens dans l'exclamation du possédé de Gérasa : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Fils de Dieu, tu es venu avant le temps nous tourmenter? » C'est le fondateur du royaume, l'exorciste toutpuissant, qui sans relâche poursuit l'ennemi du règne de Dieu.

Deux scènes surtout établissent avec évidence que, pour les contemporains du Sauveur, le titre de Fils de Dieu ne dépasse pas celui de Messie; il rayonne autour de celui-ci, comme une épithète d'honneur, sans en modifier et en hausser la signification : nous voulons parler de la confession de saint Pierre et de l'interrogatoire du Sauveur devant le sanhédrin. A Césarée, l'apôtre répond à Jésus, d'après saint Matthieu : « tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». Une double re-

(1) Isaïe, LXI, 1.

(2) Isaïe, XLII, 1. Saint Matthieu a reproduit ce texte (XII, 18). Ἰδοὺ ὁ παῖς μου, ὃν ἡρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου. Θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν. Nous retrouvons non seulement le sens de la voix du ciel qui a parlé au baptême et à la transfiguration, mais encore les paroles dont elle s'est servie. Il faut noter que *'abdi* traduit par ὁ παῖς μου a été compris ὁ υἱός μου.

marque nous autorise à penser que le mot essentiel, dans cet aveu suggéré par le Père céleste et récompensé par un privilège extraordinaire, est le titre de Messie. Selon saint Marc et saint Luc, saint Pierre aurait dit au Sauveur qu'il est le Christ, — le Christ de Dieu. Les différentes catéchèses, dont témoignent les deux évangélistes, auraient donc interprété la confession de Césarée comme un pur aveu du Messianisme. Saint Matthieu lui-même, dont on connaît la tendance à se servir du titre Fils de Dieu, soit par substitution à celui de Christ, soit par amplification, semble accentuer uniquement le mot Messie : il formule la défense de Jésus de ne rien dire de ce qui venait de se passer, en déclarant seul que cette défense portait sur le titre messianique. « Alors il recommanda aux disciples de ne dire à personne qu'il était le Christ. » La comparution de Jésus devant le sanhédrin dégage, davantage encore, quel était le sens précis du titre Fils de Dieu pour les membres de ce tribunal. Le grand prêtre demande au Sauveur sur le ton le plus solennel : « Je t'adjure au nom du Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. » Es-tu le Fils du Béni? rapporte saint Marc. Dans le récit de saint Luc, on lui pose la question : Si tu es le Christ, dis-le-nous. Jésus hésite, sa réponse est indirecte; il évoque la vision de Daniel et le rôle triomphal du Fils de l'homme, assis à la droite de la puissance de Dieu; tous comprennent qu'il est le Fils de Dieu. Tous lui disent : « Tu es donc le Fils de Dieu? Il leur répondit : Vous le dites, je le suis. » Ces trois titres, Christ, Fils de Dieu, et Fils de l'homme partageant la gloire de Dieu, sont synonymes. Plus tard, quand les princes des prêtres, les scribes et les chefs du peuple défilent au pied de la croix pour contempler leur œuvre, les épithètes ironiques de Christ, roi d'Israël, roi des Juifs, de Christ Fils de Dieu, se confondent sur leurs lèvres. Les évangélistes les ont mêlées et les ont substituées les unes aux autres. Eux aussi ont donc considéré ces divers titres comme des équivalents absolus dans la bouche de ceux qui parlent.

Dans toutes ces déclarations de Filiation divine, l'aveu ne dépasse pas la conception de l'Ancien Testament. Il n'a été provoqué ni par une intuition directe d'une nature divine associée à la nature humaine, ni même par la connaissance de la conception surnaturelle. Jésus est le roi théocratique promis pour établir le règne de Dieu; comme tel, il est par excellence le Messie, l'oint de Dieu, comme tel, et dans la même mesure, il est aussi le Fils de Dieu. C'est ce roi Messie, Fils de Dieu, que la voix du ciel signala aux hommes, que les démons découvrirent dès le début de sa prédication, que saint Pierre a entrevu par une révélation du Père céleste. Les deux formules sont synonymes dans les textes que nous avons recueillis; elles se résolvent dans les mêmes

éléments. Le titre de Fils de Dieu est donc restreint et conditionné par celui de Messie : telle est la conclusion qui se dégage de cette première enquête.

*
* *

Nous avons isolé les aveux de Jésus relatifs à sa filiation divine, et nous en avons réservé l'examen. Les témoignages qui lui sont venus du dehors partent tous des croyances, alors dominantes, que le Christ devait être le fils de Dieu. La mesure du divin qui lui était faite, la qualité de fils qu'on lui reconnaissait, étaient nécessairement déterminées et réglées par les conceptions populaires, et par les commentaires des prophéties messianiques qu'élaboraient les pharisiens et les scribes. Jésus était le fils de Dieu, parce qu'il était le Messie, et autant qu'un homme pouvait participer à la divinité. Nous sollicitons de la conscience du Sauveur, telle qu'elle est réfléchie dans la tradition primitive, l'aveu décisif sur ce qu'il est, sur la nature de cette filiation, sur les droits qu'elle lui confère. Les critiques modernes pensent que Jésus a parlé de lui dans le sens de ses contemporains; ils acceptent leur conception, dont ils éliminent toutefois les attributs surnaturels. « L'apparition de Jésus-Christ, disait Strauss (1), n'est plus l'implantation d'un principe divin et nouveau; c'est un rejeton sorti de la moelle la plus intime de l'humanité dotée divinement. » Mis en présence des paroles de Jésus-Christ lui-même, nous pensons au contraire qu'il faut retourner le rapport établi plus haut et en renverser les termes : Jésus est Messie, parce qu'il est fils de Dieu. Le titre de Messie n'est qu'un aspect de sa nature divine. L'œuvre messianique n'en est qu'une province; à l'arrière-plan de cette œuvre, et indépendante d'elle, se trouve la filiation divine, qui lui donne une efficacité souveraine, le relief et le lustre d'une théophanie incomparable. Alors que les Juifs attendent comme libérateur le fils de David que Dieu exaltera et investira de toute puissance, en lui donnant son saint esprit, dans notre conception, Dieu envoie à l'humanité, comme sauveur, son propre fils, de nature divine, par conséquent né de lui. Nous rejoignons ainsi la conception chrétienne de l'incarnation, fixée par saint Jean, que saint Paul, dès les premières années de sa prédication, exprimait en des formules d'une netteté saisissante.

Quand il parlait de sa filiation divine, Jésus ne disait jamais expressément : Je suis le fils de Dieu; mais il laissait clairement entendre qu'il n'y avait, au sens propre, qu'un fils de Dieu, et qu'il était ce

(1) Voir Renan, *Études d'Histoire religieuse*, 1857, p. 183.

fils. C'est par une déduction immédiate, qui pour nous a l'évidence et la force d'un aveu direct, que ce titre se dégage des formules habituelles auxquelles il recourut. Sans doute, il a révélé à ses disciples que Dieu devait se manifester à eux comme Père ; il leur a suggéré des sentiments de fils et leur a donné une prière caractéristique et spéciale, le Notre Père. Mais ce n'est pas sur les mêmes degrés du temple qu'il prie son Père et que ses disciples prient leur père ; il s'isole et se tient à une hauteur à laquelle les hommes n'ont pas accès. Le soin constant qu'il prend de maintenir la distance entre sa filiation naturelle et en quelque sorte innée, et la filiation acquise de ses disciples, entre le titre mon père et votre père, accusent de vraies préoccupations d'antithèse à établir et à renforcer. Il est si lointain des hommes, que les anges des cieux viennent s'interposer entre eux et lui ; il est inabordable, parce qu'il a sa place naturelle auprès du Père, dans un voisinage immédiat : Les hommes, les anges, le Fils, le Père, voilà la gradation qu'il révèle au monde par un texte reconnu authentique (1). « De cette heure personne ne sait, ni même les anges du ciel, ni le Fils, mais le Père. »

Que suppose cette filiation divine, quel est son contenu réel? Les attributs divins que le titre lui donne ne dépassent-ils ceux de ses disciples, qui, eux aussi, ont Dieu pour père, que par des degrés? Il importe d'analyser les textes, assez peu nombreux, que les évangélistes synoptiques ont recueillis, pour préciser le concept. La parabole du maître de la vigne (2) et des vignerons nous révèle quelques-unes des qualités du fils. Le maître envoie successivement tous ses serviteurs, au temps de la vendange, pour exiger le produit de sa vigne. Ils sont battus ou tués ou reçus à coups de pierres. Il avait encore un fils ; il était l'unique, le bien-aimé ; il l'envoya vers les vignerons, le dernier, en disant : « Ils auront du respect pour mon fils. Mais ces vignerons disent entre eux : Voici l'héritier ; venez, tuons-le, et l'héritage sera à nous. » Dans la parabole, le fils est l'unique du maître de la vigne ; sa naissance l'exalte au-dessus de tous les serviteurs. Jésus est donc le fils unique du Père. Les prophètes envoyés successivement à Israël pour faire valoir les droits de Dieu, ont été les serviteurs du Père ; ils sont aussi les siens. Les droits assignés par la parabole au fils unique et bien-aimé, c'est l'héritage total et exclusif des fonds paternels, héritage qui lui revient par sa naissance. Jésus, parce qu'il est fils, a les mêmes droits que Dieu. Il partage avec lui le condominium universel : régner sur le monde, non pas à la façon d'un roi politique et militaire, mais comme un

(1) Marc, XIII, 32.
(2) Marc, XII, 1-12.

Dieu. Sa venue dans ce monde est de plus une condescendance de la part de son Père, et une humiliation pour lui. Aller demander les redevances, est l'office du serviteur. Quand tous ont échoué, le père se résout à envoyer son fils; il espère que lui au moins sera respecté. Exaltation de Jésus-Christ au-dessus de tous les prophètes et des grands serviteurs de l'Ancien Testament, droits uniques de ce fils, aussi étendus, aussi pleins que ceux de Dieu lui-même, abaissement volontaire au rôle de serviteur, voilà trois caractères de la filiation divine du Sauveur; ils se dégagent de cette parabole, sans qu'il soit besoin d'en tourmenter et d'en solliciter le texte. Le fond mystérieux de Jésus vient enfin à la lumière; cette personnalité, qui, sous le titre de fils de l'homme, travaillait sans éclat, silencieusement et lentement à l'œuvre du royaume des cieux, ose revendiquer les honneurs tels qu'ils conviennent à un fils né de Dieu, les droits mêmes de Dieu. Voilà une prétention sans exemple et sans précédent; elle n'a pas été reprise, et elle sollicite la méditation de l'historien et du critique.

Les conclusions que nous venons d'indiquer sur la nature de cette filiation, sur les éléments qui la constituent, sur le pouvoir qu'elle confère au titulaire, ont d'autres appuis dans les évangiles. Nous ne ferons que signaler la parabole (1) du festin que le Père donne à l'occasion des noces de son Fils, l'aveu du Sauveur qui se déclare exonéré de l'impôt parce qu'il est fils (2), et nous arrivons à la confession solennelle de Jésus sur ses relations avec le Père. Saint Matthieu et saint Luc la rapportent en des termes identiques; mais ce dernier semble en avoir assigné la vraie date (3).

Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants.

Oui, Père, [je te loue] de ce que telle a été ta volonté. Toutes choses m'ont été remises par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, personne non plus connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler.

Il ressort des différents contextes dont les deux évangélistes ont encadré l'exclamation du Sauveur, que les choses cachées aux superbes et révélées aux petits sont les mystères du royaume des cieux, et que la toute-puissance livrée au Fils est la puissance de rédemption, mais la compénétration intime du Père et du Fils constitue l'intérêt principal de ce texte, au point de vue de notre enquête.

« Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, » c'est-à-dire per-

(1) Matthieu, XXII, 2.
(2) Matthieu, XVII, 25.
(3) Matthieu, XI, 27; Luc, X, 22.

sonne n'arrive à comprendre ce qu'il est, ce qu'il veut et ce qu'il décrète. La nature de Dieu et surtout sa volonté, ses conseils qui sont encore plus secrets et plus profonds, Jésus les sait; il les voit. Ce sont les « choses célestes (1) » dont parle saint Jean : « Personne (2) n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître. »

Quant au fils, il est lui-même si mystérieux, si inabordable, par sa transcendance et par sa plénitude, que seule l'intelligence du Père suffit à le connaître, seule est adéquate à sa nature : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père. » Comme ces montagnes, enveloppées de nuages qui se sont épaissis à leurs bases et sur leurs flancs, se dérobent à ceux qui les regardent de la plaine, tandis que leurs sommets resplendissent dans l'éclat d'un soleil moins diffus et plus concentré, ainsi le Fils, placé près du Père, n'est visible que d'en haut; on ne l'atteint pas de la terre. On a fait remarquer (3) que les deux membres parallèles : seul le Fils connaît le Père, et seul le Père connaît le Fils, sont une formule orientale et qu'il ne faut pas disjoindre les termes pour les expliquer isolément. Elle exprimerait la parfaite adaptation, la réciprocité nécessaire des deux personnes mises en face l'une de l'autre. Le Père et le Fils sont adéquats l'un à l'autre. Ce sont deux foyers conjugués qui constamment se renvoient leur lumière, réfléchie et renforcée. Tel est le sens de cette exclamation triomphale, qui dépasse le ton général des évangiles synoptiques. On l'a comparée avec raison à un aérolithe tombé du ciel de Jean. Nous sommes, d'un coup, transportés sur les hauteurs où se maintient le quatrième évangéliste; c'est le même souffle qui se fait sentir, le même horizon qui se dessine au loin. La vision de Jean a donc passé, une fois au moins, devant les yeux des évangélistes ses prédécesseurs.

Jésus, parce qu'il est fils de Dieu, avons-nous dit, a droit à l'héritage du Père. Il n'est pas fils de Dieu parce qu'il est spécialement aimé de Dieu, parce que Dieu se serait révélé à lui et aurait en quelque sorte aliéné à son avantage les mystères de sa vie divine et de son conseil. Il faut encore renverser le rapport. Jésus, parce qu'il est Fils unique, a tout l'amour du Père et la pleine connaissance de ce qu'il est et de ce qu'il veut. La filiation divine est à la base de tous ses attributs divins; elle est l'antécédent logique et l'antécédent causal d'où dérivent sa mission de Christ, sa toute-puissance de fondateur du royaume, son intimité avec le Père; tout lui est donné, parce qu'il est le Fils. Toute sa

(1) III, 12; τὰ ἐπουράνια.
(2) I, 18.
(3) Dalman, *Die Wörte Jesu*, p. 232.

vie n'est que le déploiement et le déroulement de cette filiation préexistante. Le divin que le Sauveur revendique pour lui, dépasse non seulement en quantité et en degrés celui que l'Ancien Testament attribuait au peuple d'Israël et à son roi théocratique ; il est d'une autre qualité, d'une autre essence. Jésus est-il Fils de Dieu, parce qu'une nature divine serait unie à sa nature humaine ?

Pour répondre à cette question, il faut rechercher d'où lui vient cette filiation divine, par quelle voie le divin est entré en communication avec cet homme. Nous pouvons affirmer que, d'après les évangiles synoptiques eux-mêmes, le Sauveur ne connaît pas un commencement à cette filiation divine. Le baptême a consacré l'homme Messie, l'a manifesté au monde comme l'instrument choisi pour fonder le royaume de Dieu ; mais il ressort de notre enquête antérieure que sa conscience d'être le Messie n'explique pas sa conscience d'être Fils de Dieu, et que la filiation divine dont il se prévaut dépasse les attributs messianiques les plus exaltés. Être Christ n'est qu'une fonction de son attribut de Fils de Dieu, et le baptême n'a pas noué autour de sa personne l'attache qui devait le lier spécialement avec Dieu. Selon la foi chrétienne, Jésus-Christ est fils de Dieu, parce qu'il est né de Dieu. Pouvons-nous le démontrer ? Certes, nous ne trouvons pas dans les évangiles synoptiques des formules aussi abondantes, aussi explicites et aussi épanouies que dans les épîtres de saint Paul et dans saint Jean. Les trois évangélistes, tributaires d'une même catéchèse, ne se sont pas efforcés de démontrer que Jésus était le Fils de Dieu, puisque au moment où ils écrivaient toutes les Églises croyaient que Jésus était Dieu. Ils ont voulu, bien que des intentions particulières aient inspiré leur activité littéraire et conditionné leur plan, raconter l'évangile tel que saint Paul le concevait, tel qu'il le prêchait, — comment Jésus de Nazareth (qui était Fils de Dieu) a vécu, est mort pour sauver les hommes, et comment il reviendra pour consommer la rédemption. La vie publique du Sauveur, sa mort, sa résurrection et sa parousie, tels sont les éléments essentiels du cycle évangélique. On comprend pourquoi les trois synoptiques se sont efforcés, avant tout, de ne pas laisser perdre la physionomie vivante de Jésus ; pourquoi ils ont dégagé le profil humain de cette personnalité et ont raconté son histoire telle qu'elle s'était déroulée en Galilée ; pourquoi ils ont donné tant de place aux miracles, qui intéressaient les lecteurs épris de merveilleux, et aux paraboles, dont le sens facile et délié se fixait sans effort dans les imaginations simples des premiers chrétiens.

Nous trouvons cependant, jetée au hasard, dans la prédication des

derniers jours, une brève remarque (1) du Sauveur au sujet de la descendance davidique du Messie. N'a-t-elle pas un sous-entendu divin, et ne rappelle-t-elle pas une naissance divine dans le sens de saint Jean et de saint Paul? « Jésus, continuant à enseigner dans le temple, dit : Comment les scribes disent-ils que le Christ est fils de David? David lui-même, inspiré par le Saint-Esprit, a dit : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis ton marchepied. David lui-même l'appelle Seigneur; comment donc est-il son fils? » Nul ne put lui répondre un mot, ajoute saint Matthieu. « Et, depuis ce jour, personne n'osa plus lui proposer de questions. » On a donné à ce texte des sens tout à fait différents. Quelques critiques, parmi lesquels Strauss, pensent que Jésus a voulu combattre la naissance davidique du Messie, mais cette interprétation est ruinée par le texte vraisemblablement primitif de saint Marc : d'où vient donc qu'il est le fils de David? Jésus ne refuse pas au Messie le lignage royal. Selon d'autres, il aurait fait comprendre que le titre de Fils de David ne sied pas à l'élu de Dieu, que sa qualité de Messie ne vient pas de la filiation davidique et que le Sauveur ne veut pas l'établir sur un arbre généalogique. C'est se méprendre gravement sur l'objet du conflit et sur la nature de l'embarras, qui se termine par le silence respectueux et par la retraite des scribes. Il ne s'agit pas de préséance et de dignité. Que le Messie dépassât même son grand aïeul, il n'y a rien qui dût les surprendre. Ils savaient bien que l'élection spéciale de Yahwé n'était pas mise au compte de cette filiation, que la naissance davidique ne lui donnait aucun droit positif et réel, puisque d'autres fils de David avaient été oubliés par Dieu, que son caractère messianique, formé d'une onction spéciale, de la plénitude du Saint-Esprit et d'attributs surnaturels, était l'œuvre de Dieu et de Dieu seul. Si les pharisiens et les scribes avaient ainsi compris la difficulté que leur posait Jésus, ils n'auraient pas été embarrassés. Jésus ne met pas en doute la filiation davidique du Messie; d'autre part, il ne soulève pas une question de dignité et d'honneur, mais une question de naissance. L'antinomie est en ce que David ne peut pas être le père unique d'un être qui est si haut en dignité qu'il est assis à la droite de Dieu (2). Ce personnage est associé au règne et à la toute-puissance de Yahwé, il vit dans la sphère divine, il participe au divin. La naissance davidique ne rend pas compte de ce fond d'être supraterrestre, qui requiert une autre naissance. Le Messie est Fils de David, parce qu'il est homme; mais il est aussi Fils de Dieu, né de Dieu, parce

(1) Marc, VII, 35-37.

(2) Le sens complet de l'interrogation du Sauveur est celui-ci : comment David peut-il être le père de celui qu'il voit à la droite de Dieu? et cependant il en est le père.

qu'il est Dieu. La force du texte a contraint Holtzmann (1) lui-même à reconnaître que l'inspiration de saint Paul avait influencé la rédaction de saint Matthieu. L'apôtre, au début de l'épître aux Romains (2), dédouble la personnalité du Sauveur; il parle avec netteté des deux naissances du Seigneur Jésus, qui, selon la chair, est fils de David, et qui, selon l'esprit, est Fils de Dieu. N'aurait-il pas donné le commentaire exact de la parole du Sauveur et résolu l'énigme qui avait fermé la bouche aux pharisiens?

Jésus est le Fils de Dieu; il est l'unique de Dieu. C'est lui-même qui s'est sorti de l'humanité. Il s'est déclaré plus grand que les anges des cieux; il partage la solitude de Dieu, solitude que la théologie juive déclarait infranchissable et inviolable, autour de laquelle elle faisait la garde sévèrement et presque jalousement. Les droits du Fils n'ont pas de mesure; un homme atteint de la folie des grandeurs ne rencontre jamais dans la partie anormale de sa pensée et dans les zones malades de son cerveau des ambitions aussi étendues et aussi exaltées. Hériter de tous les biens du Père, participer à sa toute-puissance pour gouverner le monde, non pas en César ou en dynaste théocratique, mais comme un Dieu, regarder les prophètes comme les serviteurs de son Père et les siens, voilà le champ des prétentions de Jésus-Christ. A ses propres yeux, ce ne sont pas des droits acquis par l'adoption, ils ne sont pas la récompense de sa piété envers Dieu, du zèle avec lequel il a contribué à fonder le royaume des cieux; ce sont les droits naturels de sa filiation divine et exigés par elle; ils lui reviennent en justice. Il y a, d'autre part, entre le Père et le Fils, compénétration parfaite et adéquate, rayonnement constant des deux personnes embrassées dans une intimité qui exclut la distance et que le temps ne semble pas mesurer.

Jésus, en effet, n'assigne pas un commencement temporel à sa filiation divine (3); il n'en connaît pas. Cette filiation ne lui est pas venue par la conception surnaturelle; celle-ci n'explique que la sainteté de sa naissance, et quel que soit le sens que l'on donne à la parole de l'ange, le résultat de l'œuvre du Saint-Esprit est que cet être sera saint. Aucune des christologies primitives, soit celle de saint Paul, soit celle de saint Jean, n'a pour point de départ la conception miraculeuse. Aux yeux des premiers chrétiens, elle excluait la génération humaine, mais ne rendait pas compte du divin qui avait envahi la personnalité de Jésus.

(1) Handcommentar, p. 248.

(2) I, 4.

(3) Nous avons déjà remarqué (*Revue Biblique*, avril 1899, p. 215) que ni la conception surnaturelle, ni même le baptême n'interviennent dans la christologie de saint Paul. L'apôtre n'a donc pas fondé la filiation divine sur l'un ou l'autre de ces faits.

La filiation divine telle qu'elle se déduit des évangiles synoptiques, présuppose une nature divine, elle requiert donc une naissance divine. Jésus est Fils de Dieu, parce qu'il est né de Dieu. Nous rejoignons ainsi, à l'aide de ces quelques textes dont on ne discute plus l'authenticité, l'enseignement de saint Paul et de saint Jean. Gardons-nous d'introduire dans l'histoire des formules empruntées à la géologie et à la minéralogie, telles que stratification et cristallisation. Transportées dans notre domaine, pour désigner les différentes phases de la doctrine chrétienne, elles ont été dangereuses, parce qu'elles ont donné l'illusion de la réalité et parce qu'elles ont nui à l'examen réfléchi des faits. Le plus ancien témoin de la foi de l'Église est saint Paul; ses lettres sont les premiers écrits du Nouveau Testament; les évangiles synoptiques, qui sont espacés à des dates diverses dans le premier siècle, leur sont postérieurs. Saint Marc est le disciple de saint Pierre, saint Luc est le compagnon de saint Paul, et il n'existe pas de motif pour rompre avec la tradition ancienne sur les relations des deux évangélistes avec les deux apôtres. Quand ils écrivirent, la christologie vivante et substantielle de saint Paul a passé devant leurs yeux. Saint Marc lui-même, qui rédigeait son évangile à Rome, ne pouvait pas faire abstraction de l'épître aux Romains. Or, ces deux évangélistes n'ont pas eu de répugnance à nous donner des récits très sobres de la vie de Jésus; ils ne voyaient donc ni écart, ni superposition entre une christologie dite primitive et la christologie de saint Paul. Du reste, en ces temps, comme nous l'avons déjà dit, toutes les Églises croyaient déjà à la divinité de Jésus-Christ. N'opposons donc pas la doctrine de saint Paul à celle des premiers chrétiens. L'inébranlable enseignement de l'Apôtre sur le Seigneur qui préexistait auprès de Dieu, lors de la création du monde à laquelle il collabora (1), qui était Fils de Dieu parce qu'il est né de Dieu (2), qui, étant riche, s'est fait pauvre (3), et ne croyait pas faire un vol (4) en s'égalant à Dieu, constitue au contraire le riche foyer qui illumine les évangiles synoptiques. Les portraits qu'ils nous tracent de l'humble prédicateur de Galilée, loin de faire disparate avec celui de saint Paul (5), s'éclairent des mêmes rayons. Serait-ce dépasser l'his-

(1) I aux Corinthiens, VIII, 6.
(2) Aux Romains, I, 4.
(3) II aux Corinthiens, VIII, 9.
(4) Aux Philippiens, II, 6.
(5) La doctrine de la Filiation divine de Jésus-Christ n'est pas particulière à saint Paul. Les critiques qui lui furent faites dans des occasions diverses n'ont pas été motivées par sa christologie. Remarquons aussi, qu'écrivant aux Romains, c'est-à-dire à des chrétiens qui n'ont pas reçu sa doctrine, dont il n'est pas le Père, il leur parle de la divinité de Jésus-Christ comme d'une croyance déjà établie, déjà acquise, qu'on ne discute pas. Voilà un fait qui est

toire, que de prêter aux premiers évangélistes la vision de Jean et de conclure que, pour eux aussi, le prophète de Nazareth a été « le verbe fait chair, plein de grâce et de vérité », qu'ils ont, spirituellement du moins, « contemplé sa gloire, une gloire du Fils unique, venu du Père »?

Fribourg.

FR. VINCENT ROSE.

un des plus significatifs de l'histoire primitive. « *Il n'y a rien de plus merveilleux dans l'histoire de la pensée humaine*, remarquait Sanday (Epistle to the Romains, p. 16), *que la voie silencieuse et imperceptible par laquelle cette doctrine, pour nous si difficile, prit place sans lutte et sans controverse, parmi les vérités chrétiennes acceptées.* »

DÉBORA

(JUGES : RÉCIT EN PROSE CH. IV, CANTIQUE CH. V).

L'importance du cantique et de tout l'épisode de Débora est bien connue de tous ceux qui s'occupent de critique biblique. C'est d'ailleurs une bonne place pour voir défiler les opinions les plus divergentes et les plus contradictoires.

Commençons par celles qu'on pourrait nommer extravagantes, dans le sens primitif du mot, c'est-à-dire excentriques ou isolées. Après avoir esquissé en quelques mots le rôle de Débora d'après l'opinion traditionnelle, M. Maurice Vernes ajoute (1) : « Il n'y a qu'un malheur à tout cela, c'est que ces imaginations reposent sur une grossière méprise. Et, pour ce qui concerne spécialement le « Cantique de Débora », il faut, en vérité, ne l'avoir jamais lu dans l'original pour y voir le plus ancien monument de la littérature hébraïque, tandis qu'il est visiblement l'une de ses productions les plus récentes. Tout y fait voir les marques d'une époque de décadence littéraire, la langue où les formes araméennes sont indiscutables, la forme prétentieuse, affectée, tour à tour plate et volontairement obscure, une série d'expressions toutes modernes et propres aux livres récents de la Bible, enfin de grossiers anachronismes... » (*Op. cit.*, p. 12.). Le récit en prose n'est pas mieux traité, et l'auteur sait quelle est l'origine de toutes ces confusions : « C'est ici que notre thèse, d'après laquelle un nom attaché à quelque monument consacré, tombeau, arbre, sanctuaire, suffit à donner naissance à toute une construction d'allure ou d'apparence historique, triomphe d'une manière presque insolente. » (P. 11.)

Insolente est le mot.

La très récente école qui se qualifie d'historique pure ou d'historico-ethnologique descend moins bas. Nous n'avons pas sous les yeux

(1) École pratique des hautes études, section des Sciences religieuses : *De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible*, par Maurice VERNES, directeur-adjoint... Paris, Imprimerie nationale, 1897. — On sait que la section des Sciences religieuses est, en dehors de la Faculté protestante, tout ce qui reste de Théologie à l'antique Sorbonne, et qu'il s'agit là pour ainsi dire d'une science officielle; ce mémoire, publié par l'Imprimerie nationale, est suivi d'un rapport sur les conférences de l'École.

l'essai d'explication égyptienne tenté par M. C. Niebuhr, *Versuch einer Reconstellation des Deboraliedes* 1894. Dans la *Jewish Quarterly Review* (avril 1898), M. Paul Ruben a pensé qu'il ne sortait pas du bon sens, tout en abandonnant le sens commun, en faisant de Sisara un roi hittite — ils sont à la mode, quoique cela baisse un peu — vaincu par les Israélites assistés par les Cananéens. Précieux renseignements cependant fournis par le cantique sur la situation sociale des tribus : il semble que Nephtali inclinait à la monarchie, Benjamin et Issachar étant plus portés au régime aristocratique; peut-être une sorte de démocratie dominait déjà dans Éphraïm, Makir et Zabulon.

Enfin Winckler affecte un scepticisme dédaigneux (1) : il ne veut même pas qu'on conclue du cantique au culte de Iahvé; ce nom a pu être ajouté après coup, comme Allah dans les poèmes arabes.

Aucune doctrine n'est négligeable, chacune porte ses fruits bons ou mauvais. Plusieurs penseront cependant qu'il ne convient pas de s'attarder à discuter des systèmes qui tomberont d'eux-mêmes. D'ailleurs, pour ce qui est du cantique, les critiques indépendants se chargent de ce soin. Cette belle page a trouvé grâce à leurs yeux; en général elle figure la première dans les précis de littérature hébraïque. A vrai dire les éloges qu'on lui décerne ne vont pas sans atteindre gravement le récit en prose.

Ici, comme souvent, le premier sillon a été creusé par Wellhausen. Il admet que le cantique de Débora est contemporain des faits, un document inappréciable pour l'histoire d'Israël, reflétant ses plus anciennes opinions religieuses, et il exprime dans une belle page l'enthousiasme qui inspirait alors Israël, groupé autour de son Dieu, dans l'élan d'une sève juvénile (2). Mais examinant de près dans ses Prolégomènes (3e éd., p. 248 ss.) les rapports du cantique avec le récit en prose, il les avait résumés par une série d'oppositions contradictoires : on pourrait en mettre les termes en deux colonnes. Du côté poésie, les rois de Canaan — en prose, le roi de Canaan; Sisara chef des rois de Canaan — un simple général; les Cananéens des villes des plaines attaquent les villages des montagnes — une oppression vaguement caractérisée; Sisara meurt en buvant — il était endormi; la poésie met en relief les moyens humains, négociations, esprit différent des tribus, courage de Baraq, action psychologique de Débora — en prose Iahvé est le seul vain-

(1) *Geschichte Israëls*, p. 34.
(2) *Geschichte* 2e éd., p. 38 s.

queur, Baraq un hésitant, Débora une prophétesse, les Israélites des figurants. Le grand critique en conclut que le récit en prose n'est qu'une reproduction de l'ode, d'ailleurs mal comprise, « qui en atténue les traits spéciaux et les falsifie ». Ce jugement sommaire reposait sur une analyse beaucoup trop superficielle, et c'est souvent le cas des généralisations hâtives du maître allemand.

L'étude du détail a été reprise surtout par Budde (1) et par Moore. Ils reconnaissent au récit en prose une valeur indépendante, venant de sources spéciales. C'est par lui que nous connaissons la capitale du chef des ennemis, Harochet des Goïm, le nom du mari de Débora, Lapidôth, sa demeure, entre Rama et Béthel, le lieu d'origine de Baraq à Cadès de Nephtali, la position des Israélites au Thabor, le nombre des chars de Sisara, l'endroit où Jaël avait sa tente, peut-être même le nom de son mari Héber, s'il n'est pas primitif dans l'ode. Rien de tout cela n'a été tiré du cantique, et il n'y a aucune raison sérieuse d'attribuer tous ces éléments à l'imagination de l'auteur. Cependant ces savants distinguent. Le récit en prose a encore en propre le personnage de Jabin, roi d'Hasor et roi de Canaan, et ce personnage qui ne joue aucun rôle dans le cantique n'est pas moins gênant pour l'intelligence des faits racontés en prose (1). De plus, il demeure que dans la prose Zabulon et Nephtali sont seuls ; l'ode y joint à bon droit Issachar, Éphraïm, Makir et Benjamin. Dans la prose Sisara meurt endormi, l'ode le fait assommer pendant qu'il boit. Dans la prose on se bat au pied du Thabor ; l'ode parle de Ta'anak, qui est assez loin dans la plaine. Surtout, et ceci est caractéristique, et c'est encore la propre méthode de M. Maurice Vernes qu'on blâme ailleurs comme hypercritique et qu'on adopte ici : on prétend que Débora était de la tribu d'Issachar, comme le suggérerait au besoin le village de *Dabouriyé* au pied du Thabor, qui pourrait être la ville de *Daberath* (Jos. **19** 12, **21** 28, I. Chr. **6** 57). Pourquoi donc la Bible place-t-elle sa demeure entre Rama et Béthel? par suite d'une confusion : il y avait près de Béthel un chêne de la lamentation, *élon Bakut*, célèbre par la mort et le tombeau de Débora, nourrice de Rébecca (Gen. **35** 8) ; les deux Débora auraient été confondues, de sorte que le nom d'un arbre aurait fait naître une légende sur l'origine de Débora.

Le trait le plus nouveau de la nouvelle critique est donc d'avoir

(1) K. Budde, *die Bücher Richter und Samuel*, 1890. — *Das Buch der Richter*, commentaire de la collection Marti, 1897 ; Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, de la collection *The Internat. Crit. Comm.*, 1895.

(2) Nous reviendrons sur cette difficulté capitale et sur les autres.

poursuivi l'opposition dans le récit en prose lui-même, où on distingue couramment une histoire de Jabin et une histoire de Sisara, la Débora d'Issachar de la Débora d'Éphraïm. Ainsi amendé et perfectionné, le système de Wellhausen est devenu monnaie courante. Ce sont « les conclusions de la critique ». On le trouve énoncé avec beaucoup d'assurance dans l'Introduction de Cornill, si répandue en Allemagne (1), dans le commentaire de Budde; en Amérique le Rév. G. Moore l'a pris pour base de son commentaire si remarquable. En Angleterre, le dictionnaire de Hastings (1898) parle sans hésiter de Débora, de la tribu d'Issachar; Sisara est tué pendant qu'il boit, Sisara est le chef des confédérés; l'*Encyclopaedia biblica* (1899) sait que l'histoire de Sisara est jointe par erreur à l'histoire de Jabin; Débora était de la tribu d'Issachar, on a confondu avec la nourrice de Rachel. En France, le thème est reçu sans hésitation par M. Maspéro dans sa monumentale *Histoire* (2) et il est très intéressant de constater comment les affirmations du texte sont appuyées sur des observations critiques. Au risque de fatiguer le lecteur par des redites, nous citons littéralement; il faut qu'on comprenne avec quelle rapidité des opinions critiques très discutables passent en force de chose jugée faute d'être discutées. « Les Amorrhéens (?) les harcelaient, et la tradition les représentait comme opprimés soit par Sisera de Haroshét-ha-Goyîm, soit par un second Jabîn, qui pouvait mobiliser neuf cents chars de fer; — *note :* on pense que deux versions se sont fondues dans le récit actuel, l'une où le premier rôle appartenait à Sisera, l'autre où on le donnait à Jabîn. — La prophétesse Déborah, d'Issakar, envoya enfin à Barak de Cadesh l'ordre de convoquer ses gens et ceux de Zabulon au nom de Iahvé; — *note :* le récit en prose (*Juges* IV, 5) a confondu la prophétesse Déborah, femme de Lapidôth, avec Déborah, nourrice de Rachel, qui fut enterrée près de Béthel, sous le *chêne des pleurs* (Genèse XXXV, 8). — Une Qénite, Jael, la femme de Héber, l'assassina traîtreusement d'un coup de maillet tandis qu'il buvait; — *note :* d'après le récit en prose (IV, 17-22), Jael aurait tué Sisera tandis qu'il était endormi : elle prit un des piquets de la tente et le lui enfonça dans la tempe. »

Je voudrais sur tout cela consulter les auteurs catholiques. Hélas, il faut bien le reconnaître, dans l'état actuel, je suis assuré de ne pas trouver de réponse à ces objections. D'abord elles sont nouvelles, et par conséquent les anciens ne les ont pas toutes prévues. Ensuite la seule réponse topique et décisive serait un commentaire direct

(1) *Einleitung* 2e éd., p. 93.
(2) Tome II, p. 686 s.

du texte primitif, et tout le monde sait que nous n'en possédons aucun. Faut-il donc laisser aller les choses, compter sur la critique pour culbuter la critique? En attendant, le mal se fait. Faut-il se borner à crier à l'extravagance ou au parti pris? Ce ne serait souvent ni exact ni équitable. L'exemple de M. Maspéro est ici singulièrement instructif. Ce savant est maître dans son domaine de l'Égyptologie. Ailleurs il est bien obligé de se faire une opinion qui, tout en étant très personnelle et très étudiée, s'appuie cependant sur les meilleurs travaux des commentateurs. Combien d'autres appliqueront simplement le vieux principe des théologiens du moyen âge : il faut s'en rapporter aux spécialistes, *Peritis in arte est credendum;* or tant que nous n'aurons pas fait de gros livres sur les questions soulevées, pour les traiter avec précision et avec ampleur, tant que nous n'aurons pas de commentaires du texte hébreu de l'Ancien Testament, nous ne passerons jamais dans le public intelligent pour des spécialistes. On sait très bien qu'il y a parmi les catholiques des intelligences égales à celles des protestants : qui pourrait le nier? On sait même qu'il y a parmi eux des intelligences aussi cultivées. Mieux vaudrait qu'on ne le sût pas, car voyant la stérilité de notre production, on en est amené à dire qu'elle tient à notre principe même, que la critique et l'autorité sont inconciliables dans l'Église catholique, alors que rien n'est plus faux. Mais la meilleure manière de prouver le mouvement, c'est de marcher.

Qu'il soit donc permis d'essayer de montrer que si quelques-unes des difficultés soulevées ont un fondement, cela ne prouve du moins rien de fâcheux contre le texte inspiré, et surtout d'établir que la plupart des objections faites sont en réalité sans un fondement solide. Nous avons souvent cru devoir reconnaître que la solution de certaines graves questions ne se trouvait que dans un emploi judicieux de la critique littéraire; ici il semble que la critique textuelle suffit à peu près, mais il faut en faire un usage qui demande d'abord quelques explications.

Les théologiens catholiques ont toujours admis d'un consentement unanime que les Livres saints n'avaient pas été préservés de ces transformations peu considérables, prises isolément, mais si étendues, qu'entraîne nécessairement la transmission du texte sacré par des copistes. Encore n'a-t-on jamais exclu de cette catégorie de fautes les corrections volontaires; la célèbre phrase de saint Jérôme est classique en l'espèce : *ea quæ vel a vitiosis interpretibus male edita, vel a præsumptoribus imperitis emendata perversius, vel a librariis dormitantibus aut addita sunt, aut mutata* (*Præf. ad Damas.*). Dans

le Nouveau Testament cela ne fait aucune difficulté. Bien qu'il soit, relativement à l'histoire de Débora, d'une origine récente, et qu'il ait paru dans un monde très civilisé, les interprètes catholiques ont à leur disposition un immense choix de variantes; quand il s'agit d'une discussion scientifique des textes, leur horizon s'étend depuis les textes occidentaux jusqu'au texte reçu. On sait qu'ici les leçons différentes se comptent par milliers, que quelques-unes ont une grave importance dogmatique, et personne ne s'en trouble ni ne s'en scandalise. On fait remarquer à l'occasion que ces incertitudes de détail, pour nombreuses qu'elles soient, ne nuisent en rien à l'intégrité de la Parole de Dieu, et il a été pourvu à la commodité des fidèles et à la stabilité de l'usage liturgique et de la prédication par l'adoption d'une édition officielle (1). Avec l'Ancien Testament tout change. Que les premiers chrétiens, si attachés à la parole des Apôtres, aient commis tous les méfaits que leur reproche saint Jérôme, que leur négligence ou leur bon vouloir mal inspiré ait abouti à l'extrême désordre qu'il constatait dans les textes latins, on l'admet aisément. Mais pour les juifs, c'est autre chose! et pour les exempter de tout reproche on se fait un concept imaginaire d'un Orient conservateur qui transmettrait, sans altérer un iota, des consonnes stéréotypées. L'unité des manuscrits massorétiques en a imposé, il faut bien le dire, et nous sommes encore dupes non pas même d'une tradition juive, mais d'une convention du parti pharisien. Il est clair pour tous que l'unité à peu près absolue qui règne aujourd'hui dans les éditions de la Vulgate Clémentine est la suite d'une mesure très utile et très légitime, mais enfin le résultat du choix fait une fois pour toutes par une autorité compétente parmi d'innombrables variantes; il est clair pour tous par conséquent que l'unité actuelle est relativement moderne et qu'elle est factice, qu'elle ne représente nullement l'immense diversité de la situation antérieure, sans parler de l'état des choses qui a précédé les travaux de saint Jérôme. Mais on ne s'est pas habitué à faire l'application au texte massorétique de ce qui est reçu pour notre Vulgate latine. Il est vrai que, contrairement à l'esprit étroit des écoles protestantes, les catholiques ont toujours admis que l'autorité des Septante balançait dans bien des cas l'autorité du texte hébreu, mais quand il s'agit d'une conjecture que n'appuie aucune autorité

(1) ... Sacrosancta synodus..... statuit et declarat ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus, pro authentica habeatur... (Sess. IV, Dec. de edit. et us. sac. libr.)

diplomatique, on recule le plus souvent. Et pourtant s'il est vrai qu'entre le texte hébreu et les Septante les divergences sont innombrables et que la recension grecque soit souvent la meilleure, il est donc établi que le texte hébreu ne représente pas toujours le texte primitif, et s'il a varié au temps où les scribes l'entouraient déjà d'un soin jaloux, de deux siècles avant à un siècle après J.-C., quels n'ont pas dû être ses changements pendant les siècles qui ont précédé, siècles d'épreuves de toutes sortes pour la nation, sans parler de cette épreuve, si redoutable pour un texte, de passer d'une écriture dans une autre? Essayer de purger un texte canonique des erreurs engendrées par la transmission humaine, ce n'est donc pas porter atteinte à la parole de Dieu, mais la rendre, dans la mesure du possible, à sa pureté primitive. Aussi le Dr Kaulen, j'ai dit Kaulen, s'inspirait-il d'un esprit à la fois catholique et critique en disant de l'Ezéchiel de Cornill : « que pour la première fois un livre entier du canon avait été délivré de l'étreinte de la Massore et rétabli d'une façon critique, quoique peut-être Cornill eût trop cédé à la conjecture (1) ».

Il y a ici deux précautions à prendre. Lorsque les indépendants relèvent dans nos livres saints des contradictions, si la divergence est établie, dans beaucoup de cas elle sera elle-même une preuve que le texte est altéré, car il est très invraisemblable qu'un écrivain, même un rédacteur, soit entré de gaieté de cœur dans des contradictions inextricables. Cependant si l'opposition se prolonge entre deux séries de passages qui semblent former des récits parallèles, la critique textuelle sera impuissante à résoudre l'antinomie apparente, il faudra recourir à la critique littéraire ou documentaire et on pourra trouver sur ce nouveau terrain une base de défense très solide. D'un autre côté on devra, en matière biblique, être plus sobre encore qu'ailleurs de pures conjectures positives, car on ne manquerait pas de nous accuser de vouloir « prêter de l'esprit à l'Esprit Saint ». Ce serait assurément téméraire, d'autant qu'il est toujours délicat de prêter de l'esprit à un auteur; il vous le rend, lorsqu'on retrouve par hasard son vrai texte, presque toujours différent de ce que les plus ingénieux avaient pensé. La critique est peu capable d'édifier; son rôle est trop souvent destructeur, il doit demeurer d'ordinaire plutôt négatif. Les cas sont très rares où une restitution s'impose; plus souvent on ne pourra la donner que comme probable; dans bien des cas il faudra simplement constater que le texte actuel est corrompu. Entre les deux tâches la différence est immense; il est souvent facile

(1) *Einleitung* 2e éd., p. 324.

de constater une altération, même sans le secours des versions, alors que rien ne met sur la voie d'une restauration certaine. Dès lors le rôle de l'exégète catholique est d'arrêter sur un doute prudent ceux qui s'arment d'un texte peu sûr pour jeter le trouble dans les traditions hébraïques, et les gens sans parti pris préféreront ce véritable esprit scientifique aux constructions de l'imagination fondées sur des conjectures plus brillantes que solides. De toutes façons, une critique textuelle approfondie doit précéder la critique littéraire.

Nous avons voulu dire dans quel esprit nous essaierons de résoudre les questions soulevées, non pour remplacer un commentaire de l'hébreu qui seul fournirait une solution complète, mais plutôt pour en faire sentir le besoin.

Passons en revue les points discutés.

A. Débora est de la montagne d'Éphraïm d'après le récit en prose (**4** 5), de la tribu d'Issachar d'après « les résultats de la critique ».

Voici les raisons des critiques : 1) Il y avait près du Thabor une ville de *Daberath* (Jos. **19** 12, **21** 28; I Chr. **6** 57) représentée aujourd'hui par *Dabouriyé*. Soit que le nom ait donné lieu à la légende (système de M. Vernes), soit que le nom soit un souvenir de Débora (système des critiques modérés), il met Débora en relation avec le Thabor et la tribu d'Issachar.

2) Le cantique mentionne les princes d'Issachar avec Débora (**5** 15); elle était donc de leur tribu.

3) La raison de la confusion du récit en prose est d'ailleurs facile à donner. Il y avait près de Béthel un chêne de la Lamentation, אלון בכות, qui rappelait le souvenir de Débora, nourrice de Rébecca; quelques-uns l'ont entendu du chêne de Débora la prophétesse, d'où la tradition particulière reproduite par le récit en prose, en contradiction avec celle du cantique.

M. Vernes ajoute : « Nous ne sommes point, en effet, au bout de nos découvertes. Dans un texte relatif à Saül nous découvrirons la mention d'un « chêne de Tabor » dans ces mêmes environs de Béthel (I Sam. **10** 3). C'est là, sans doute, encore un de ces arbres consacrés par la piété populaire et qui servaient de point de repère sur les routes, et ce chêne reproduit avec de légères variantes le nom même de Déborah, par suppression de la désinence féminine et changement du *d* en *t*. Nous risquerons la supposition que, si l'écrivain du IVe chapitre du livre des *Juges* avait connu l'arbre de Déborah sous la forme masculine Tabor, il ne nous aurait pas gratifiés de sa prophétesse-juge » (l. c., p. 16).

Réponse, *ad* 1um. Il y a aussi dans la plaine d'Esdrelon et assez près

de *Ḥaritiyé* un cheik *Bareiq* ou *Abreiq,* qui pourrait bien garder le souvenir de Baraq (1). Cela ne prouve nullement que Baraq ne fut pas de Cadès de Nephtali. Lorsqu'un document attribue à un personnage une origine qui semble l'éloigner des monuments ou du lieu qui rappelle son nom, il y a gros à parier que ce renseignement repose sur une base sérieuse. Le système de M. Vernes est ici le seul logique : si les histoires ne sont que des contes de *ciceroni* inventés à l'occasion des monuments, il faut dénier à Débora toute existence historique, à cause de ce village de Daberath; mais si Débora est une personne historique et qu'elle ait donné son nom à un village, il suffit pour expliquer ce fait que la bataille libératrice préparée par elle ait été donnée près du Thabor.

Ad 2um. Le texte du v. 15 est, de l'aveu de tous les critiques, du moins légèrement altéré. Issachar est nommé deux fois et Nephtali qui manque serait fort à sa place. Disons seulement que le grec *Vaticanus,* si fidèle dans les Juges à un texte très voisin de l'hébreu massorétique, a lu : « les princes d'Issachar sont avec Débora et Baraq »; c'est-à-dire que la bataille s'étant livrée sur leur territoire, ils ont entouré et escorté les deux héros de la journée. Faut-il en conclure que Baraq aussi était d'Issachar? Et quand même on séparerait Baraq de Débora, notre explication pourrait s'appliquer à elle seule. C'est précisément le cantique qui mentionne le contingent d'Ephraïm et de Benjamin ; pourquoi sont-ils venus se mêler à une affaire qui les touchait peu, si ce n'est entraînés par Débora?

Ad 3um. Il n'est même pas certain que Débora ait rendu la justice sous un arbre. Le texte massorétique lit תֹּמֶר. Il est vrai que les LXX ont lu תָּמָר, *palmier*, mais la tradition massor. mérite peut-être ici la préférence, d'autant que la présence d'un palmier sur le plateau d'Éphraïm n'est nullement probable, à une époque où on ne suppléait pas sans doute à la nature par des procédés artificiels. Encore aujourd'hui, c'est tout au plus si deux ou trois grands palmiers végètent à Jérusalem. Quant « à des bosquets où le palmier alterne avec le chêne et le térébinthe », il faut laisser cette solution harmonisante à M. Vernes. Le sens de *Tomer*, qui ne se retrouve que Jér. **10** 5, n'est pas connu : il signifie probablement une sorte de colonne, servant au besoin d'épouvantail. — A supposer que Débora siégeât bien sous un palmier, il ne faut pas se hâter de le confondre avec le chêne de la Lamentation. Si le sens d'*elôn* est vague et difficile à dé-

1 *Quarterly Statem. PEFund* 1899, p. 340 s.

terminer soit à *ehêne*, soit à *térébinthe*, il ne signifie pas du moins un palmier, et le sens vague d'arbre sacré ne peut flotter pour *elôn* qu'entre *ehêne* et *térébinthe*. Mais de plus quand il s'agit d'un très petit pays et que les données sont précisées, il faut s'y tenir. Le lieu où Débora siégeait est entre Rama (auj. *er-Râm*) et Béthel (aujourd'hui *Beitin*) qui sont séparés l'un de l'autre par au moins deux heures de marche; l'arbre de la Lamentation est sous Béthel, ce qui indique les pentes vers l'est, non le plateau. — Enfin, s'il y avait eu une confusion entre la nourrice de Rébecca et l'héroïne, ne serait-il pas infiniment plus probable que c'est la nourrice qui devrait céder le pas? Nous voulons dire que la personnalité de l'héroïne est beaucoup plus facile à constater que celle de la nourrice, et que le nom de Débora a été plus facilement soudé au chêne de la Lamentation à cause du souvenir de l'héroïne que *vice versa*. Cette nourrice est depuis des siècles l'objet de sérieuses difficultés. Dans Gen. **24** 59, Rébecca l'amène avec elle, sans que cependant son nom soit cité, et nous la retrouvons dans l'entourage de Jacob, Gen. **35** 8, assez étonnés qu'elle ait vécu, d'après la chronologie actuelle du moins, 150 ans, et qu'elle ait fait entre temps le voyage de Mésopotamie. Il est vrai que le grec ne la mentionne pas à Gen. **24** 59, מיקנה au lieu de מינקתה, et si elle a pénétré une fois dans le texte, elle a pu y pénétrer deux fois. Aussi le Rév. Cheyne n'hésiterait pas à remplacer Débora par Dina (Gen. **35** 8) et s'expliquerait mieux un grand deuil mené pour la fille de Jacob que pour la nourrice de Rébecca. La solution serait dans une erreur de copiste. Quoi qu'il en soit, la divergence topographique suffit à rendre la confusion peu probable. Quant au chêne de Thabor, prétendre qu'il a créé la légende de Débora est une assertion dont il faut laisser la responsabilité à M. Vernes; le rapprochement phonétique est de ceux sur lesquels on ne peut insister.

B. Sisara est-il un roi ou un simple général? C'est un roi d'après le cantique qui parle de la cour de sa mère (**5** 28 ss.), c'est un général d'après le récit en prose (**4** 2. 7.). Réduite à ces termes, la difficulté n'existe pas. Pour tous les critiques il y avait des rois coalisés sous la direction de l'un d'entre eux : donc un roi ou plutôt un roitelet, le souverain d'une ville, pouvait être sous les ordres d'un autre. M. Maspéro a parfaitement reconnu ce fait : «... la position attribuée à Sisera n'a rien d'incompatible avec la dignité royale qu'on lui prête » (l. c., p. 686 note).

C. Mais il y a au contraire une difficulté énorme — insoluble dans le texte actuel — à concilier l'histoire de Sisara avec Jabin roi d'Hasor. Il faut reconnaître d'ailleurs que Renan, dans son *Histoire d'Is-*

raël, avait passé par-dessus à peu près les yeux fermés; la critique allemande n'était point alors aussi avancée.

1) On s'étonne d'abord que Jabin soit roi de Canaan, c'est-à-dire de tout le pays de Canaan, en même temps que roi d'Hasor. C'est là, dit-on, une grossière méprise historique. Il n'y a jamais eu de royaume de Canaan, ni par conséquent de roi de Canaan. Nous savons très bien maintenant par les lettres d'*el-Amarna* que le pays était divisé, même sous le sceptre des Pharaons, en petites principautés souvent en guerre les unes contre les autres.

2) Jabin est encore plus intolérable comme roi d'Hasor. D'abord Hasor avait été prise et brûlée par Josué (Jos. **11** 10 s.), d'où lui vient en si peu de temps une si grande prospérité? Mais on l'aura rebâtie. Soit. Où est Hasor? Le site en est déterminé avec certitude par le nom conservé dans la région où convergent tous les textes bibliques, sous la forme de *Merdj* (prairie) *Ḥaḍira*, à une heure au sud-ouest de Cadès de Nephtali dont les ruines existent encore. Si le lieu où habitait Sisara ne peut être fixé avec la même assurance, il est cependant extrêmement probable, presque certain, que *Ḥarochet* est représenté aujourd'hui par *el-Ḥaritiyé* sur le Cison (*nahr el-Mouqaṭṭ'a*), entre Caïfa et Nazareth. Hasor était donc dans la montagne, Harochet dans la plaine, séparées par toute la plaine d'Esdrelon. Ceci posé, les difficultés surgissent de toutes parts aussitôt que nous essayons de mêler à la même histoire Sisara et le roi d'Hasor. Si nous n'avions que Sisara, tout serait très clair. Un prince puissant, qu'il soit ou non le vassal d'un autre, dominant la plaine d'Esdrelon du côté de la mer, opprime les Israélites grâce à ses neuf cents chars de fer. Ces engins sont utiles seulement en plaine et c'est à cause d'eux que les Israélites ont été confinés dans la montagne (Jud. **1** 19). La plaine d'Esdrelon leur avait ainsi échappé et les tribus du Nord demeuraient isolées, privées de communications avec la puissante maison de Joseph. La tribu d'Éphraïm souffrait aussi de cette situation, mais n'étant pas maîtresse des villes qui la séparaient de la plaine, elle ne pouvait rien tenter. Débora invite Baraq de Nephtali à grouper les tribus du nord, apparemment libres de se concentrer dans leurs montagnes, et à les conduire au Thabor, où Débora pourra le rejoindre avec l'élite des tribus centrales. Inquiet de cette démonstration militaire, Sisara ne manquera pas de venir les assaillir, mais des hauteurs de cette montagne isolée, ils pourront braver ses efforts.

Tout cela est parfaitement clair, en poésie comme en prose. Tout devient inextricable aussitôt que le roi d'Hasor entre en jeu. Le roi d'Hasor, assez puissant pour qu'on puisse le qualifier de roi de Ca-

naan, se trouve avoir toutes ses forces sous la direction d'un roi vassal à l'autre extrémité de la plaine. Dira-t-on avec Renan (1) que ces chars servaient dans le bassin du lac Houlé, « alors comme aujourd'hui desséché, une partie de l'année, dans toute sa région septentrionale »? Mais nous serions loin du théâtre de la guerre, et comment faisait-il passer lesdits chars dans la plaine de Jezraël? Qu'on se rappelle que Cadès ne pouvait guère être qu'à une heure au nord d'Hasor. Invincible dans la plaine, le roi d'Hasor ne peut rien chez lui, paraît-il, car Baraq concentre ses gens sous ses yeux, à Cadès, et, passant devant Hasor, va tranquillement se retrancher au Thabor. Si le roi d'Hasor avait des troupes, pourquoi demeure-t-il immobile? S'il ne peut rien que par ses chars, confiés à un autre, pourquoi ne pas se débarrasser du tyran chez lui? Comment se fait-il que ce monarque ait établi si facilement sa domination sur les Israélites et sur les Cananéens eux-mêmes et que Sisara ait obéi à un roi qui ne disposait chez lui d'aucune ressource?

3) Le roi d'Hasor est encore plus invraisemblable comme allié d'Héber le Qénite dans l'épisode de Jaël. Sisara cherche un asile dans la tente de Jaël que le texte place au chêne de Besaanim près de Cadès. Sisara, épouvanté de l'embarras des chars, se sauve à pied; évidemment il doit être pressé de trouver un asile, et, selon toute vraisemblance, il tire du côté de sa ville à lui, il fuit en tournant le dos. Les données du texte actuel nous le montrent atteignant les environs de Cadès de Nephtali, car le chêne de Besaanim était près d'un Cadès de Nephtali (Jos. **19** 33). Sisara a donc marché au travers des lignes ennemies, il a passé sans s'arrêter devant la capitale de son souverain, et il arrive enfin, après plus d'une journée de marche, à la tente d'Héber! Qu'on ne dise pas que quelques-unes de ces invraisemblances résultent de l'identification que nous proposons entre Harochet et Haritiyé, identification qui n'est pas certaine; nous répondrions que cette identification, suggérée par l'onomastique et par la situation sur le Cison, répond de tous points aux données générales de notre histoire et ne doit point être sacrifiée à la personne du roi d'Hasor, qui ne paraît dans le récit que pour y mettre le trouble, car un dernier grief contre lui, et non le moindre, c'est sa complète inutilité : toujours nommé, jamais agissant quand il devrait agir.

Que répondre à des difficultés si pressantes, qui ne sont pas même touchées dans nos derniers travaux? Et d'abord, comment les critiques eux-mêmes ont-ils expliqué cet imbroglio?

(1) *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 307.

Nous avons déjà dit qu'on essayait d'en rendre compte par le mélange de deux histoires, celle de Jabin et celle de Sisara, malheureusement confondues. Dans le premier état, Jabin était roi d'Hasor; il serait devenu roi de Canaan par la grâce du rédacteur du livre des Juges (1), qui a utilisé les anciens récits dans un but d'édification. Pour mêler à la même histoire Jabin et Sisara, il suffisait de transformer le second en général du premier. La campagne contre Sisara a sa valeur historique, peut-être aussi celle contre Jabin, quoiqu'il faille peut-être reporter cette dernière au temps de Josué. Partant de ce point de vue, on a essayé la distinction en détail des deux histoires (Bruston, *les deux Jéhovistes*, *Revue de théol. et de philos.*, 1886, p. 35 s., ap. Moore). Mais voici la difficulté. Cette distinction aboutit fatalement au divorce de Héber et de Jaël, car Héber est du côté de Jabin, Jaël inséparable de Sisara qu'elle a mis à mort; il faudrait donc admettre qu'un rédacteur a eu recours à l'artifice du mariage pour fusionner les deux récits, et pourtant Jaël ne peut être dès l'origine qu'une nomade... elle était déjà mariée à un Héber quelconque... Héber est par exception un mari qui ne figure là que pour sa femme. Le divorce ruine tout et fait reculer Moore et encore plus Budde. La raison décisive, c'est qu'il n'y a pas d'histoire de Jabin, puisque la plus forte objection contre Jabin, c'est précisément qu'il n'a rien à faire par lui-même. Nous ne sommes pas ici en présence de deux documents, parce que nous n'avons qu'une histoire. Mais à défaut de documents distincts, la critique littéraire nous offre encore l'hypothèse des compléments. Jabin, roi d'Hasor, a pu être ajouté par un rédacteur. Pourquoi? dans quel but? seulement pour embrouiller une histoire très claire? Mais alors ce serait l'œuvre non d'un rédacteur, mais d'un glossateur maladroit, nous n'aurions plus affaire à un auteur inspiré. Encore faudrait-il expliquer comment une pareille glose est venue à l'esprit de quelqu'un. N'y aurait-il pas là un simple problème de critique textuelle, une série de confusions de copistes qu'il faudrait retrouver? Voici quelles conjectures on pourrait faire : si elles ne s'imposent pas, elles suffisent du moins à commander la réserve et à imposer une suspension aux jugements précipités.

Revenons à la première difficulté. Évidemment le titre de roi de Canaan dans le sens de roi de tout le pays de Dan à Bersabée serait une grossière erreur historique. Mais comment le savions-nous, long-

(1) Nous touchons ici à la critique littéraire, mais on sait que dans le livre des Juges on reconnaît un rédacteur différent des auteurs primitifs. Voir, par exemple, le commentaire du R. P. de Hummelauer, Paris, 1888. Rien n'empêche de le nommer rédacteur deutéronomiste comme spécialement imbu de la doctrine et du style du Deutéronome.

temps avant la découverte d'el-Amarna? Par la Bible qui ne l'a jamais oublié et qui a soigneusement décrit la situation morcelée qu'ont trouvée les Israélites. On attribue généralement à un rédacteur deutéronomiste la campagne de Josué contre Jabin; le document est peut-être plus récent, et cependant Hasor y est seulement qualifié de tête ou de capitale de plusieurs royaumes (Jos. **11** 10), encore ces royaumes ne constituent qu'une très petite partie du pays des Cananéens. Aucun auteur biblique n'a perdu de vue ces faits et il serait très injuste d'attribuer cette méprise au rédacteur du livre des Juges, précisément dans le récit en prose où il ne met en scène que deux tribus, alors que par exemple il n'a nullement éprouvé le besoin de transformer Eglon, roi de Moab, en un personnage plus puissant. Il serait plus juste à son égard de supposer qu'il a écrit « les rois de Canaan » comme dans le Cantique, et la qualification de *sar ṣeba* donnée à Sisara serait peut-être un cas unique et très intéressant du titre de général donné à un chef de confédérés. On s'expliquerait très bien ainsi les termes très vagues qui marquent la fin de la lutte entre Israël et les Cananéens (**4** 23-24) où le nom de Jabin ne représente rien de spécial. A vrai dire, cette explication nécessiterait aussi le remplacement de Jabin par Sisara au v. 17, ce qui serait assez grave.

Mais on peut encore supposer que le roi de Canaan était pris dans un sens spécial. Le rédacteur qui a écrit les versets 23 et 24 s'est borné à reproduire ce titre tel quel, mais au v. 2 il pouvait être tiré du récit primitif. Est-il donc impossible qu'on ait voulu désigner par le terme de roi de Canaan un roi du pays de Canaan, suzerain des autres, en prenant Canaan dans son sens primitif, qui le restreignait aux anciens habitants des plaines (Num. **13** 29; Jos. **5** 1, **11** 3)?

Nous touchons ici à la seconde difficulté, tirée du titre de roi d'Hasor. Si on a suivi notre pensée, il est certain que Jabin n'est pas gênant par lui-même — il ne fait rien — mais seulement comme roi d'Hasor. Les difficultés sont purement géographiques. Dans ces conditions, est-ce outrepasser les droits de la critique textuelle que d'éliminer la quantité perturbatrice? D'autant que le texte y prête évidemment par lui-même. Jabin est roi de Canaan simplement v. 23 s., il est roi d'Hasor simplement v. 17, il est roi de Canaan qui habite à Hasor v. 2, il n'est rien du tout v. 7. Manifestement il y a là du trouble.

A tout le moins, nous sommes autorisés à rayer Hasor pour placer la domination de Jabin dans la direction du pays de Sisara son général. On pourrait, sans trop de difficulté, supprimer au v. 2

qui régnait à Haṣor et entendre והוא de Jabin lui-même. Jabin, roi de Canaan, avait pour général Sisara, et il habitait, lui Jabin, à Haroshet; on trouve une construction semblable Gen. **14** 12, dans laquelle והוא passe par-dessus la personne nommée en dernier lieu pour se rapporter à la première (1). Ce personnage s'appelait-il en réalité Jabin dans le texte primitif? Nous ne voulons pas insister sur une variante grecque Ιαμειν (Ms. A); mais s'il s'appelait réellement Jabin, il ne faudrait pas chercher plus loin le secret de toute notre confusion : Jabin, célèbre par Josué, nécessitait, aux yeux d'un copiste ignorant, la glose : qui régnait à Hasor; peut-être, au contraire, est-ce Hasor qui a paru d'abord dans le texte, entraînant le nom de Jabin, comme nous le dirons. Dans cette hypothèse si obvie, tout est simple, sauf la difficulté spéciale du chêne de Besaanim. Il n'est pas impossible ni même étonnant que Jabin se soit servi de son général pour combattre; Haroshet ne semble pas avoir été prise, v. 16; Sisara tué, la guerre continue contre Jabin. Naturellement, il faudrait supprimer *roi d'Hasor* au v. 17. Sisara, il est vrai, ne serait pas le roi d'Haroshet, mais faut-il attribuer tant de force à une expression poétique qui représente les amies de la mère de Sisara comme ses princesses?

Veut-on absolument que Sisara soit le roi d'Haroshet? On peut alors supposer que חצור est mis pour צור. Le roi de Tyr, voilà bien un roi de Canaan proprement dit (Is. **23** 11), et il n'y a aucune incompatibilité avec les faits. Zabulon et Nephtali auraient très naturellement souffert spécialement de son oppression, mais cependant Cadès de Nephtali était un point de concentration tout indiqué dans ce cas. La marche vers le Thabor s'explique moins : on n'irait pas, dans la direction de Tyr, mais il est très possible que le puissant roi de Tyr ait dominé sur la plaine d'Esdrelon. Savons-nous quelque chose de ces faits par l'histoire? Il est du moins fort remarquable que les Sidoniens — c'était le nom générique des Phéniciens au temps de la suprématie de Sidon — sont représentés très nettement dans le livre des *Juges* comme les oppresseurs d'Israël; d'abord **3** 3 parmi les nations qui sont demeurées pour éprouver les Israélites, après les Philistins, ensuite **10** 12 parmi les oppresseurs dont Dieu a délivré les Israélites; ce dernier passage, demeuré jusqu'ici inexpliqué, ne trouverait-il pas dans notre hypothèse la solution la plus naturelle (2)? Nous n'avons pas besoin de chercher un roi de Tyr du nom de Jabin, ce dernier serait issu spontanément après le changement de Ṣor en Ḥaṣor.

(1) C'est d'ailleurs ce que comprenait Théodoret d'après son édition grecque.

(2) Il est vrai que le v. 11 est altéré, mais rien n'autorise à suspecter le v. 12. Cf. **10** 6.

Quoique les lettres d'*el-Amarna* ne nous disent rien là-dessus, il est cependant intéressant d'y voir un roi de Tyr se plaindre des empiètements de celui d'Hasor (Winckler, *die Thontafeln von Tell-el-Amarna*, **154** 41). Qu'on se rappelle aussi que Laïch-Dan était une sorte de colonie phénicienne (Jud. **18** 7).

On dira sans doute que si nous avions une solution décisive, nous n'en proposerions pas tant. Mais notre but n'est pas d'imposer une restitution; nous nous en tenons à l'exercice de la critique contre des affirmations prématurées. Hasor doit disparaître et ne peut s'expliquer par l'hypothèse d'un second document complet ni d'un complément rédactionnel; il faut donc lui trouver une origine plausible dans une confusion quelconque, et nous n'hésitons pas à hasarder encore une hypothèse à propos du chêne de Besaanim. Nous disons Beṣa'anim et non Ṣa'anim, parce que le *beth* fait plus probablement partie du nom, אלון n'étant pas précédé de l'article. Ce nom ne se retrouve que Jos. **19** 33, sous une forme légèrement différente (1), comme limite de Nephtali, de sorte que le Cadès dont il est ici question (**4** 11), paraît être Cadès de Nephtali, près d'Hasor, comme l'amitié avec le roi d'Hasor le suggère aussi. Or, nous avons vu que cette fuite de Sisara au delà d'Hasor à travers les lignes ennemies est absolument inexplicable. Si l'on ne devait chercher que la localité citée par Jos. **19** 33, on serait très tenté de s'arrêter avec Conder au *Kh. Bessum*, situé près d'un *Qadich* moderne, non loin de l'extrémité sud du lac de Tibériade. Cet endroit offrirait encore dans l'histoire de Sisara une invraisemblance; Sisara aurait dû s'éloigner de chez lui et traverser les troupes d'Israël, mais du moins le but de sa fuite ne serait qu'à trois heures du Thabor. Dans cette hypothèse, la confusion du Cadès dont l'existence nous est révélée par le Cadès moderne avec le célèbre Cadès de Nephtali aurait pu amener naturellement le nom de Jabin, roi d'Hasor, cité voisine.

Mais il faut convenir que tout serait plus clair si la direction prise par Sisara était justement celle de Harochet, et cette condition serait réalisée si le chêne du nomade se trouvait près d'un autre Cadès, le Cadès d'Issachar (I Chron. **6** 57), très probablement représenté aujourd'hui par *Tell Abou Qedeis,* admirablement situé pour notre histoire entre Megiddo et Ta'anak (2).

Une pareille convenance s'impose et l'emporte beaucoup sur un texte qui peut être altéré. Il est vrai que le grec semble soutenir ici le

(1) אֲלוֹן בְּצַעֲנַנִּים.

(2) C'est un point qui a été bien compris par Wellhausen.

texte massorétique : πλεονεκτούντων de B et de Théodoret se rapporte évidemment à la racine בצע. Il est moins clair que ce soit le cas du texte probablement plus ancien de A et de Lagarde (recension de Lucien), car si ἀναπαυομένων peut être rapporté avec *Field* à צעה, il serait plus simple de songer à רבצים. Le *Targ.* a peut-être lu בצות, *des piscines*. Si l'altération est certaine, il est beaucoup plus difficile de dire ce qu'il faudrait lire : le Rév. Cheyne propose (Encycl. bibl.) קדשונים, *des gens de Qidchôn,* qui n'est guère probable. Ce qui paraît très plausible c'est qu'un chêne quelconque près de Cadès, devait faire penser au chêne limite de Nephtali et qu'il était très aisé à un copiste de transformer le nom dans le sens de l'identification. La confusion était pour ainsi dire inévitable, entre Cadès d'Issachar très peu connu et lu même קשיון (Jos. **19** 20, **21** 28), avec le célèbre Cadès de Nephtali où Baraq avait dans cette même histoire concentré ses troupes, et d'où il était originaire (**4** 6); elle devait presque nécessairement amener le roi d'Hasor dont le nom traditionnel était Jabin.

Nous reconnaissons donc, avec les critiques, une confusion et même, si l'on veut, une série de confusions, ayant leur origine dans les deux Cadès mêlés à cette histoire, mais elle n'est nullement imputable ni aux auteurs bibliques, ni aux traditions qu'ils ont rapportées. C'est une de ces confusions onomastiques, les plus faciles de toutes, qu'il suffit d'éliminer pour rendre au texte sa primitive saveur. Le *processus* des changements est presque visible. Cadès de Héber devient Cadès de Baraq, qui est Cadès de Nephtali; donc le chêne est le chêne de Nephtali. Le nomade habitant près du chêne est allié du roi de Canaan, donc son voisin; celui-ci est donc le roi d'Hasor, capitale de toute cette région, le seul que la Bible mentionnât comme régnant sur d'autres rois; le roi d'Hasor est traditionnellement Jabin. Mais cette combinaison, œuvre d'un scribe, parce qu'elle est tout artificielle, échoue sur le terrain : nous n'entendons pas là l'écho d'une tradition populaire, fidèle image des relations du temps et du lieu.

D. Autre difficulté : Jaël tue Sisara endormi (**4** 21), elle le tue pendant qu'il boit (**5** 26 s.). J'éprouve quelque embarras à m'arrêter à cette objection, tant elle me paraît indigne des savants distingués qui semblent admettre cette divergence comme un fait acquis à la science. Il faudrait cependant reconnaître que la poésie a sa manière propre de traiter ses sujets : elle s'étend souvent sur des détails pittoresques mais fort inutiles à l'explication des choses, puis par un hardi raccourci, elle omet le fait principal. C'est ainsi que dans notre poème, les

héros de la bataille sont les étoiles et le torrent de Cison : bien habile dirait comment l'action s'est passée. Quand il s'agit de Sisara, le poète emploie quatre verbes pour dire que sa tête a été fracassée, brisée, mise en petits morceaux, sept autres, du moins dans le T M, pour dire qu'il est tombé, mais il ne nous dit pas le procédé technique : le clou enfoncé dans la tempe d'un homme endormi dont la tête repose sur le sol. Et pourtant, même dans le cantique, la chose ne peut absolument pas s'être passée autrement. Le mot qui exprime le maillet est douteux, mais il est certain que Jaël a pris à la main (gauche) un piquet de tente ou une cheville. Or, cette cheville était là pour quelque chose, ce n'est point une cheville poétique, et d'enfoncer une cheville dans la tête de quelqu'un qui boit, il n'a qu'à éviter le coup en écartant la tête! Ce récit en prose qu'on suppose si artificiel, si peu réel, n'est-il pas au contraire de la réalité journalière la plus simple lorsque au lieu de « la coupe des illustres » il montre Jaël dénouant l'outre au petit-lait, pour faire boire à même le guerrier qui tombe de fatigue? et n'est-ce pas le tableau le plus saisissant que nous présente le texte, surtout d'après le grec *Alexandrinus* (1) : « Or Jaël, femme de Héber, saisit un piquet de tente, et prit un marteau dans sa main et s'approcha doucement, et elle enfonça le piquet dans sa tempe, et il sursauta sur ses genoux, retomba sans force et mourut. » Ne voit-on pas la dure femme du nomade, habituée à enfoncer ses piquets dans un sol souvent rocailleux qui fait rebondir le marteau, chercher à terre un point d'appui pour planter sa cheville dans la cervelle de Sisara? Et l'on veut ne voir là qu'une traduction maladroite de vers mal compris! Un peu de tact esthétique et on sentira où est la méprise.

Mais discutons le texte de plus près :

בין רגליה כרע נפל שכב
בין רגליה כרע נפל
באשר כרע שם נפל שדוד

שכב signifie incontestablement « se coucher pour dormir » : Gen. **19** 4, **28** 11 ; I Sam. **3** 5. 6. 9 etc. ; כרע signifie « s'accroupir », ordinairement sans violence, mais il peut signifier aussi « plier les genoux parce qu'on est frappé » (II Reg. **9** 24) ; נפל signifie « tomber », mais il peut signifier aussi « se coucher, se placer dans la position horizontale sans aucune violence », Esth. **7** 8. Nous pensons que le verbe נפל, susceptible de deux sens différents, est en effet pris par le

(1) Où d'ailleurs il n'est pas dit expressément que Sisara fût endormi!

poète dans ces deux sens, déterminé au sens de se « coucher sans violence » par שכב dans le premier cas, à celui de « succomber » par שדוד dans le second cas : On traduirait :

> « A ses pieds il s'est accroupi, il s'est étendu, il s'est couché,
> A ses pieds il s'est accroupi, il s'est étendu,
> Là où il s'est accroupi il est tombé mort. »

C'est-à-dire qu'il a trouvé la mort au lieu même où il avait cherché le repos, rien de plus naturel, rien de plus conforme au récit en prose, avec une sorte de jeu de mots justifié par le style poétique.

Il n'y a donc aucune difficulté à expliquer le texte massorétique actuel. Mais n'est-il pas altéré? Le Prof. D.-H. Müller (Congrès des Orientalistes de Paris (1897), compte rendu, section sémitique, p. 272) a proposé de supprimer la première fois נפל qui revient trois fois : la difficulté disparaît. Mais il est encore mieux de retrancher avec Budde le second vers qui n'est qu'une pure répétition, d'autant que le grec (*Alex.*) n'en a que les deux premiers mots.

Il resterait quelques minuties : le récit ne fait entrer en ligne que Zabulon et Nephtali, — l'ode y ajoute Issachar, Éphraïm, Makir et Benjamin. — Mais en réalité, quand il s'agit du combat, Zabulon et Nephtali sont seuls en relief, même dans le cantique. Parmi les autres, il y a plus d'officiers que de soldats. Il est probable qu'ils ont eu peu de part au succès. Peut-on reprocher au poète d'avoir eu pour ceux qui sont venus, peut-être un peu tard, des paroles flatteuses? Peut-on reprocher au prosateur de n'avoir mentionné que les forces vives? Encore la présence de Débora, que le prosateur dit être d'Éphraïm, ne suppose-t-elle pas un petit contingent du sud?

Il y a aussi une légère opposition quant au théâtre de la guerre Ta'anak ou le Thabor; mais Budde lui-même cherche à la résoudre. Les Cananéens pouvaient être d'abord sur la rive droite du Cison à la hauteur de Ta'anak; le vers qui suit celui où il est question de Ta'anak est des plus obscurs; peut-être indiquait-il ce qu'on faisait là avant la bataille. On pouvait y avoir campé pour s'avancer contre le Thabor. Qui ne sait que les mêmes batailles ont quelquefois deux noms différents?

On insiste encore pour faire de Sisara non un général, mais le vrai chef des confédérés, sur l'éclat donné à sa cour : la mère du vaincu est représentée à son balcon entourée de ses princesses, tout le cantique culmine sur son désespoir. Sans préjudice d'une de nos solutions qui ferait en effet de Sisara le chef des rois de Canaan, nous pourrions mettre les critiques en garde contre une simple amplification poé-

tique. Un bon général est souvent un ennemi plus dangereux qu'un roi. On pourrait rappeler ici la haine des Juifs contre Nicanor, la fête instituée en souvenir de sa mort et de sa défaite, sa tête et sa main coupées, sans que le nom du roi de Syrie régnant ait laissé les mêmes souvenirs dans la tradition privée (cf. I Macch. **7** 47 ss.; *Megillat ta'anith* 30).

Qu'on ne hâte donc point de mettre en opposition la poésie et la prose dans des documents d'une antiquité admirable, mais d'autant plus exposés à de légères altérations. Ce qu'il faut considérer avant tout, c'est le fond des choses : là nous retrouvons l'accord.

La poésie et la prose font allusion au même événement historique, chacun dans la tonalité de son genre littéraire. Ici on se rend mieux compte des faits, là on croit en avoir sous les yeux les phases décisives, comme dans une série de tableaux. Cependant la manière de les envisager est assez différente pour qu'on ne puisse conclure d'aucun côté à une pure dépendance littéraire. L'ode n'a pas été écrite d'après le récit, mais sous l'impression des faits ; le récit non plus n'est pas composé d'après le cantique pour lui servir de préface dans un recueil comme a pu être celui du Iachar (Jos. **10** 13) ou celui des guerres de Iahvé (Num. **21** 14); c'est un morceau d'histoire qui paraît puisé à de bonnes sources. Nous avons essayé d'en purger le texte de certains éléments perturbateurs, il suffit de le relire pour entendre les faits qu'il rapporte. Mais il convient d'insister sur l'ode : ce sera la réponse à la première opinion énoncée en tête de cet article, qui conclut à son extrême modernité. Nous serons d'ailleurs obligé d'essayer là aussi un travail de critique textuelle que nous renonçons à justifier pour ne pas doubler l'étendue de cette étude : une Revue n'est pas un commentaire.

Nous l'avons déjà dit, il est de mode parmi les critiques allemands et anglais d'inscrire le cantique dit de Débora en tête de leurs histoires de la littérature hébraïque. Nous soulignerons tout à l'heure ce que cette opinion a d'excessif en excluant une littérature antérieure, mais nous ne voyons aucune raison de nier que l'ode soit contemporaine des faits. Comme Budde le dit très bien, ce n'est pas un poème épique, ce n'est pas non plus un simple cantique d'actions de grâces, ces deux genres peuvent naître longtemps après l'événement ; c'est la louange et le blâme, la bénédiction et la malédiction distribués aux braves et aux lâches. Ce besoin de dire à chacun son fait est caractéristique, il respire les passions excitées par la lutte, la sympathie accrue dans le péril commun, la colère longtemps contenue contre ceux qui se sont dérobés au péril. On peut

ajouter que le désappointement des ennemis auxquels échappe leur proie est aussi un trait fort actuel. Moore a raison de dire qu'on goûte plus intimement cette saveur de notre ode, lorsqu'on la compare au cantique de Moïse (Ex. **15**) très beau, mais combien plus artificiel (1).

Cependant cette ode est un poème et par conséquent elle n'a pas été composée sans art. Cet art étant moins sûr de ses procédés par une longue pratique, mais aussi plus spontané et moins lié à des formes reçues, il est très difficile de retrouver un schema poétique très régulier. Bickell a essayé un comput de syllabes qui profite de l'état du texte, que tout le monde s'accorde à considérer comme plus ou moins altéré, pour proposer les plus arbitraires changements. Manifestement le cantique de Débora n'est pas le terrain qui convient à ce genre d'études. Qu'on prouve l'existence d'une métrique assurée par des textes certains avant de l'appliquer à des morceaux comme le nôtre. Grimme s'en tient aux accents dans son étude si distinguée sur la métrique hébraïque et respecte le texte massorétique peut-être trop complètement (2). A l'extrême opposé, Budde et Moore assignent à peine quelques grandes divisions. Moore met les principales pauses après v. 11 et v. 22; Budde groupe 4-11; 12-22; 23-30.

La partition strophique a été étudiée par le Prof. D.-H. Müller au congrès des Orientalistes de Paris (1897, l. c.). Il divise ainsi : 2-5; 6-8, 9-11; 12-15[a]; 15[a]-18; 19; 20-22; 23; 24-27; 28-30, c'est-à-dire comme vers 11 + 10 + 9; 12 + 11; 4 + 7 + 4; 12 + 11. Mais outre que cette analyse respecte trop, selon nous, le texte massorétique, conservé presque intact et considéré comme primitif, ces divisions sont défectueuses pour le nombre des vers, ne tenant pas assez de compte du parallélisme ni du groupement des idées.

Nous nous sommes inspiré des principes suivants. Tandis que la métrique demeure incertaine, il paraît assuré que la strophe doit être caractérisée par une certaine unité dans la pensée; de plus les vers deux par deux, ou, si l'on préfère, les deux hémistiches d'un grand vers doivent avoir un certain parallélisme. Un troisième vers se trouve assurément souvent dans la poésie hébraïque, mais ne paraît nullement à sa place dans notre ode. D'après ces principes, les trois premières strophes se détachent nettement avec un nombre égal de vers, avec certains retranchements, il est vrai, mais qui ne sont jamais uniquement, ni même principalement dictés par des raisons de mé-

(1) A la condition, bien entendu, de retrancher le v. 3 qui transforme l'ode adressée aux vainqueurs en un psaume destiné à édifier les grands de la terre.

(2) *Abriss der biblisch-hebräischen Metrik*, Leipsig, 1896.

trique ou de compte de vers. Il est remarquable qu'elles se terminent toutes trois par le mot Israël, ce qui confirme leur partition.

Or nous remarquons aussi qu'elles se distinguent par un contraste aussi heurté avec la strophe précédente que leur unité est profonde. Iahvé vient dans sa gloire ; aussitôt le tableau le plus sombre de la situation avant son intervention, suivi de tout l'éclat du triomphe. Le poète s'est ainsi jeté, avec une spontanéité admirable, *in medias res*, ce que n'ont pas compris ceux qui veulent lui imposer une froide marche historique. Il revient aux causes de l'événement et cette transition est clairement marquée pas une demi-strophe, qui commence par une incitation directe, placée au début des deux premiers vers. Puis le poème recommence par une strophe adressée à ceux qui ont répondu à l'appel, suivi d'une autre adressée également d'une manière directe à ceux qui sont restés chez eux : le contraste est frappant, et plus saisissant encore si l'on compte quatre verbes de mouvement opposés à quatre verbes de repos. La strophe relative au combat devait donc aussi commencer par un contraste, c'est pourquoi nous la plaçons au v. 18 qui oppose aux tribus paresseuses Zabulon et Nephtali. Cette strophe comprend douze vers, on dirait que le poète s'est laissé entraîner par la vue des combattants, les tribus héroïques, les rois de Canaan, les étoiles, le Cison, les coursiers.

Une deuxième demi-strophe interrompt encore le poème par une invitation directe qui, comme celle du v. 12, commence par le même mot aux deux premiers vers. Elle renferme une malédiction qui permet de commencer la troisième partie du poème par le contraste subit d'une bénédiction. Dans cette dernière partie, il n'y a de doute pour personne : la tente de Jaël, la cour de la mère de Sisara forment des oppositions visibles ; chaque strophe a dix vers. Deux vers sont un envoi qui termine le poème. On pouvait donc l'écrire, comme P. Ruben (*l. c.*) l'a remarqué, sur trois colonnes, mais non pas telles qu'il les distribue ; il est en particulier impossible de mettre « lève-toi, Débora » à la fin d'une colonne et « debout, Baraq » au commencement d'une autre. Dans ces trois colonnes, la dernière est consacrée à un épisode ; elle est à part avec ses deux strophes. Les deux premières colonnes comprennent trois strophes qui se répondent dans l'ensemble. Dans la première, Iahvé vient pour combattre, — il a comme parallèle ceux qui sont venus se battre avec lui. La deuxième strophe de la première colonne a un aspect sombre qui se retrouve dans le tableau des tribus oisives, enfin le triomphe décrit par avance correspond au combat. Tout cela ne suppose-t-il pas un long usage de l'écriture? Mais d'ailleurs peu de ces artifices élégants que ne dédaigneront pas

les âges suivants; les oppositions sont dans la pensée, dans un rythme qui n'est pas assujetti à des lois rigoureuses, pas de jeux de mots, pas d'allusions difficiles à pénétrer. Quant à la métrique proprement dite, nous avons déjà dit que nous ne saurions insister. Il semble que dans chaque vers double la première partie n'a jamais que deux ou trois accents, la seconde n'a pas moins de deux ni plus de quatre. On a le sentiment d'une mesure sans pouvoir la déterminer, peut-être aussi un demi-vers court est-il accompagné d'un demi-vers court, et en est-il de même pour les plus longs. Comme les additions sont plus probables que les suppressions, on serait porté à raccourcir certains vers; de ce chef, on retrancherait v. 6 ארחות, v. 9 ברכו יהוה, deux suppressions que d'autres raisons rendent probables, et on pourrait suspecter v. 14 כפר, v. 23 מלאך, v. 26 סיסרא, v. 28 פעמי.

1 Or Débora et Baraq chantèrent en ce jour, disant :

2 Quand des chefs se mettent à la tête d'Israël, 1
Quand un peuple est prêt à combattre : bénissez Iahvé! 2
3 'Écoutez, rois, prêtez l'oreille, grands de la terre,
C'est moi, c'est moi qui chante Iahvé.
Je dis un psaume à Iahvé, Dieu d'Israël'.
4 Iahvé, lorsque tu sortis de Séir, 3
Lorsque tu t'avanças du champ d'Edom, 4
La terre trembla et les cieux se fondirent, 5
Oui, les nuées se fondirent en eaux, 6
5 Les montagnes branlèrent à l'aspect [] du Seigneur du Sinaï (?) 7
A l'aspect de Iahvé le dieu d'Israël. 8

6 Aux jours de Chamgar, fils d'Anath, 1
Aux jours de Jaël il n'y avait plus de caravanes 2
Et ceux qui suivaient les sentiers prenaient [] des détours, 3
7 Plus de ville ouverte en Israël, plus aucune : 4
Jusqu'à ce que 'se levât' Débora, 5
Jusqu'à ce qu'elle 'se levât' comme une mère dans Israël. 6
8 [] 'Alors on ne voyait pas un bouclier pour cinq villes', 7
Ni une lance pour quarante mille hommes dans Israël. 8

(3) Addition postérieure pour donner à l'ode le caractère d'un psaume; ce passage peut donc très bien être considéré à la fois comme adventice et comme canonique.

(5) Omettre יהוה.

(6) Omettre ארחות.

(7) Deux fois קמה d'après LXX; TM. קמתי, *que je me levasse.*

(8) Le passage יבחר אלהים חדשים semble devoir être traduit : *qu'il choisisse des dieux nouveaux;* dans *Vg.: Nova bella elegit Dominus.* Ce doit être une glose d'après Dt. XXXII 17;

9 Mon esprit va aux nobles d'Israël, 1
A ceux qui se sont dévoués pour le peuple, [] 2
10 Montant des ânesses tachetées, 3
Assis sur des tapis 4
Et avançant sur un chemin de 'verdure' 5
11 Aux acclamations de ceux qui se rangent entre les norias. 6
C'est là qu'ils chantent la justice de Iahvé, 7
La justice de Iahvé qui a conduit Israël. [] 8

12 Lève-toi, lève-toi, Débora, 1
Lève-toi, lève-toi, chante la sirvente! 2
Debout, Baraq! 'fais lever les myriades du peuple'; 3
Mets dans les fers 'ceux qui t'ont fait captif', fils d'Abino'am. 4

13 Alors de pauvres échappés ont marché vers les illustres, 1
Le peuple de Iahvé a marché pour sa cause parmi les héros; 2
14 D'Ephraim 'des capitaines' sont 'dans la vallée'; 3
'Ton frère' Benjamin est parmi les tiens. 4
De Makir ont marché des nobles 5
Et de Zabulon ceux qui portent le bâton du tribun. 6
15a 'Les princes' d'Issachar sont avec Débora, [] 7
'Et' Baraq 'a lancé' 'ses piétons' dans la vallée. 8

15b 'Sur' les rives de Ruben, 1
Grandes sont 'les anxiétés' de l'esprit. 2
16 Pourquoi es-tu demeuré entre les parcs 3
Pour entendre jouer de la flûte parmi les troupeaux? [] 4
17 Galaad est resté au delà du Jourdain, 5

nous ne retranchons aucune pensée essentielle, d'autant que le sens de la *Vg.* est complètement différent. A la seconde ligne couper אז לחמוש ערים avec M. Lambert.

(9) Omettre ברכו יהוה, *conj. crit.*

(10) שִׂיחַ *conj. crit.;* TM. שיחו, *méditez;* peut-être faut-il rayer דרך, *un chemin.*

(11) Omettre *alors ils sont descendus aux portes, le peuple de Iahvé*, variante marginale du v. 13.

(12) עוֹרְרָה רבבות העם, *conj. crit.* d'après LXX; TM. *om.* — שֹׁבֶיךָ d'après *Syr.;* TM. שביך, *tes captifs.*

(14) שלישים *conj. crit.;* TM. שרשם, *leur racine.* — בעמק d'après LXX; TM. בעמלק, *dans 'Amaleq.* — אחיך d'après LXX; TM. אחריך, *derrière toi.*

(15a) שָׂרֵי *conj. crit.;* TM. שרי *mes princes.* — Omettre ויששכר כן, *et Issachar aussi*, avec LXXA. — ו avec LXXB; TM. *om.* — שִׁלַּח; TM. le passif. — Omettre ב avant רגליו avec LXXA.

(15b) ל d'après v. 16; TM. ב, *dans.* — חקרי d'après v. 16 et *Verss.;* TM. חקקי, *les déterminations.*

(16) Omettre ici 16b qui n'est que la bonne leçon de 15b restituée plus haut.

(17) באיתיו *conj. crit.* proposée par Budde; TM. אניות, *les vaisseaux.*

Et Dan, pourquoi s'est-il attaché à 'ses glèbes'? 6
Aser est demeuré au bord de la mer, 7
Et il a continué d'habiter ses ports. 8

18 Zabulon est un peuple qui brave la mort 1
Avec Nephtali, sur les hauteurs qui dominent la plaine : 2
19 Les rois sont venus, 'ils ont campé', 3
Puis ils ont engagé le combat, les rois de Canaan, 4
A Ta'anak sur les eaux de Megiddo, 5
Ils n'ont pas ramassé un gain d'argent (?). 6
20 Du haut du ciel ont combattu les étoiles, 7
De leurs orbites elles ont combattu contre Sisara. 8
21 Le torrent de Cison les a balayés, 9
Le torrent 'de Cadès les a foulés avec force'. 10
22 Alors les sabots des chevaux battaient le sol, 11
Au galop, au galop de ses coursiers. 12

23 Maudissez Méroz, a dit l'Ange de Iahvé, 1
Chargez de malédictions ses habitants, 2
Car ils ne sont pas venus défendre la cause de Iahvé, 3
La cause de Iahvé parmi les héros. 4

24 Bénie soit Jaël entre les femmes, [ ] 1
Entre les femmes des nomades qu'elle soit bénie! 2
25 Il a demandé de l'eau, elle a donné du lait; 3
Dans la coupe des illustres elle a offert la crème. 4
26 De la main gauche elle a saisi le piquet, 5
De la main droite le marteau des charpentiers, 6
Et elle a frappé Sisara, elle a brisé sa tête 7
Et elle a fracassé et transpercé sa tempe. 8
27 A ses pieds il s'est accroupi, il s'est étendu, il s'est couché, [ ] 9
Là où il s'est accroupi il est tombé mort. 10

28 A travers la fenêtre elle regarde et elle s'écrie, 1
La mère de Sisara à travers le grillage du balcon : 2
Pourquoi son char tarde-t-il à venir, 3
Pourquoi vont-ils si lentement ses chariots? 4
29 'La plus sage' de ses princesses lui répond, 5

(19) ויחנו d'après LXX; TM. נלחמו, *ils ont combattu.*

(21) קֶדֶשׁ דְּרָכָם בְּעֹז *conj. crit.;* ou encore : נחל קישון קִדְמָם בַּדֶּרֶךְ, *le torrent de Cison s'est dressé sur leur passage;* TM. : *des rencontres* (?) *le torrent de Cison : foule, mon âme, fortement.*

(24) Omettre *la femme de Héber le Qénite* qui rompt le parallélisme.

(27) Omettre בין רגליה כרע נפל, répétition, *conj. crit.*

(29) חכמות, le sing., *conj. crit.;* TM. le pluriel.

Elle-même se renvoie ses propres paroles : 6
30 Sans doute on trouve, on partage le butin, 7
Une esclave, deux esclaves pour chaque homme ! 8
Des habits pour Sisara, [] des habits, de l'étoffe brodée, 9
Un habit de double étoffe brodée pour le cou 'de la reine' (?). 10

31 Ainsi périssent tous tes ennemis, ô Iahvé ! 1
Et ceux qui l'aiment... tel le soleil quand il se lève en héros. 2

Fr. M. J. Lagrange.

Jérusalem.

(30) Omettre deux fois שְׁלַל avec quelques *mss.* grecs. — 3° *loco* lire peut-être שֵׁגָל, *la reine*, avec Ewald, Renan, etc. ou שֹׁלֵל *de celui qui pille.*; TM. שלל, *proie.*

L'AUTEUR DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Autant que pour les évangiles synoptiques, la question d'authenticité a fait, pour l'évangile de saint Jean, au cours du siècle, l'objet d'ardentes controverses. Des travaux récents, surtout l'ouvrage de Harnack sur la *Chronologie de l'ancienne littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe* (1897), l'ont fait entrer dans une phase nouvelle.

C'est un sujet tout d'actualité et dont l'intérêt n'a pas besoin d'être relevé, que M. A. Camerlynck a étudié dans sa dissertation inaugurale *De quarti Evangelii auctore* (1), présentée à la Faculté de Théologie de Louvain pour l'obtention du grade de docteur. Sans nous astreindre toujours à l'ordre qu'imposaient à l'auteur certaines recherches et discussions secondaires, dont il ne pouvait pourtant se dispenser, nous nous proposons de le prendre pour guide en esquissant, à larges traits, en quelques pages, les conclusions que nous semble justifier un examen attentif des données du problème. L'auteur a traité son sujet d'une manière très complète et objective, avec beaucoup de tact et d'érudition. Dès le début, dans le tableau historique qu'il retrace des débats, non encore terminés, auxquels le problème a donné lieu, il donne la preuve du soin qu'il a pris de s'entourer des lumières de ses devanciers. Partout aussi il met le lecteur à même de se former un jugement personnel et de contrôler, par le témoignage des textes anciens, les opinions dont on cherche à lui démontrer la vérité et en général celles des représentants les plus autorisés de la science critique contemporaine.

Le champ de la discussion se trouve circonscrit soit par l'élimination de certaines considérations auxquelles quelques-uns se sont attachés à tort, soit par des faits désormais reconnus, que l'on ne peut perdre de vue.

Ainsi la communauté d'origine des écrits johanniques — épîtres, évangile, Apocalypse — est bien en voie aujourd'hui de se faire accepter comme certaine et cela pour de bonnes raisons (2). Harnack,

(1) Lovanii, *Van Linthout*, 1899, XVI-208 p., 8°. (Pars I. *Antiqua traditio de origine evangelii S. Joannis.*)

(2) Camerlynck, p. 17-28.

on le sait, déclare se rallier à cette « hérésie en critique » qui défend l'unité d'auteur pour l'Apocalypse et le quatrième évangile. Or l'auteur de l'Apocalypse se donne à lui-même le nom de *Jean;* il écrit en Asie Mineure et y occupe une situation élevée dans la direction des Églises. Dans la seconde épître et dans la troisième, il se donne le titre de *presbytre*. Ce sont des données importantes pour la recherche de l'auteur de l'évangile.

Il est certain que *l'existence* de notre évangile et des autres écrits johanniques, abstraction faite de la question de l'auteur, est attestée pour le commencement du second siècle (1). A la suite de Th. Zahn, A. Resch et Lightfoot, M. Camerlynck soutient en particulier que les épîtres de saint Ignace trahissent, surtout dans les idées ou la doctrine, leur dépendance vis-à-vis des écrits johanniques; la ressemblance dans les termes, en l'un ou l'autre endroit, ne fait elle-même pas entièrement défaut (2). L'auteur se livre aussi à une étude minutieuse et intéressante du rapport à établir entre les Actes de Leucius (vers l'an 140) et le quatrième évangile; en présence de la longue série de textes qu'il met en regard, il est difficile de ne point partager sa conclusion, opposée à P. Corssen, que les Actes de Leucius supposent la connaissance et l'emploi du quatrième évangile (3). Le témoignage de saint Justin (4), celui des presbytres chez saint Irénée, notamment dans le passage *adv. Haer.* V, 36, 2, qui paraît emprunté à l'ouvrage de Papias (5), prouvent dans tous les cas que notre évangile était connu et répandu en Asie au commencement du second siècle. Ce qui ne fait que confirmer l'avis généralement reçu que le nom que se donne l'auteur de l'Apocalypse, n'est pas un pseudonyme. D'autre part, M. Camerlynck ne croit pas que l'on puisse produire dans le débat le prétendu témoignage d'Evodius, le prédécesseur de saint Ignace sur le siège d'Antioche, qui est rapporté par Nicéphore Calliste et auquel Resch a recours pour soutenir son opinion qui date la composition de l'évangile de l'an 70 (6). Il n'admet pas davantage que l'on puisse reconnaître la trace de notre évangile dans la *Doctrine des Douze Apôtres* (7).

Un troisième point, qui est élevé au-dessus de toute contestation, c'est que, vers la fin du second siècle, on était généralement persuadé, en Asie même, que le quatrième évangile y avait été composé par

(1) P. 23 s., 29-52. — (2) P. 33-36. — (3) P. 42-52. — (4) P. 36-39. — (5) P. 39-42. Au rapport d'Eusèbe (H. E., III, 39), Papias allègue le témoignage de la première épître de Jean. — Polycarpe cite I Jo., IV, 2, 3.

(6) P. 29 s.

(7) P. 31 ss.

l'apôtre saint Jean, durant son séjour à Éphèse où la tradition affirmait qu'il mourut et montrait son tombeau. Il importe de remarquer à ce propos que l'école de Tubingue avait tort de faire valoir l'attitude des Églises d'Asie dans la controverse touchant la célébration de la Pâque, comme incompatible avec l'attribution de l'évangile à Jean l'apôtre. Sans doute les *quartodécimans* en appelaient à l'autorité de ce dernier et faisaient remonter à lui leur tradition ; mais cela ne devait point les empêcher de le reconnaître comme auteur du quatrième évangile. Il n'est pas vrai que cet évangile fût contraire aux *quartodécimans;* ceux-ci en reconnaissaient parfaitement l'autorité et leurs adversaires ne songeaient point à le leur opposer (1).

La question semble donc en réalité se poser dans les termes que voici. Le quatrième évangile a eu pour auteur un personnage ecclésiastique du nom de *Jean,* jouissant en Asie d'une grande autorité. Il fut composé à la fin du premier siècle ou, au plus tard, au commencement du second. A la fin du second siècle l'auteur était généralement tenu comme identique à l'apôtre saint Jean qui aurait séjourné à Éphèse jusqu'à sa mort. Cette persuasion reposait-elle sur une tradition authentique ou bien était-elle l'effet d'une confusion qui aurait, de bonne heure, substitué *l'Apôtre* Jean à un autre personnage de même nom? A la question ainsi posée, Harnack répond en se prononçant pour la seconde alternative. D'après lui, *le presbytre Jean,* le véritable auteur de l'évangile, fut un Juif palestinien, appartenant à la génération dont l'enfance remontait à l'époque du Christ; à ce titre il pouvait être et fut en effet appelé « disciple du Seigneur » au sens large (2). Il n'est pas douteux d'ailleurs qu'il s'inspira tout particulièrement des enseignements de Jean l'Apôtre (3); et cette circonstance ne put sans doute que favoriser la confusion.

Le seul fait qu'à la fin du second siècle Jean l'Apôtre était reconnu en Asie comme l'auteur de l'évangile, n'offre point, dit-on, une garantie suffisante de la vérité de cette affirmation. Dans la même lettre au pape Victor (vers 190) où il rappelle que Jean l'apôtre mourut à Éphèse, Polycrate, évêque d'Éphèse lui-même, nomme avant tout parmi les titres de gloire de l'Asie, Philippe, *l'un des douze apôtres,* mort à Hiérapolis, qui eut deux filles vierges et une troisième célèbre par son commerce avec l'Esprit saint. Or le Philippe dont les filles

(1) P. 14 s.

(2) *Chron. der altchrist. lit.*, p. 660 s. — Harnack ne fait pas précisément de Jean le presbytre un « disciple immédiat » du Seigneur, comme on pourrait être tenté de le croire en lisant Cam., p. 67, l. 5.

(3) *L. c.* p. 677.

vierges étaient renommées pour leur don de prophétie, ne fut point l'apôtre, mais l' « évangéliste » (*Act.*, XXI, 9). Si la confusion a pu se produire pour Philippe, pourquoi ne l'aurait-elle pu pour Jean? M. Camerlynck se montre disposé à contester la confusion des deux Philippe dans l'épître de Polycrate (1); elle nous paraît franchement difficile à nier (2). Ce que C. a raison de faire remarquer, c'est que Polycrate, évêque d'Éphèse, né vers 125, devait être selon toute apparence plus sûrement renseigné touchant l'identité du Jean qui avait illustré par son séjour et par ses écrits sa propre cité.

*
* *

Les adversaires de la tradition en appellent de préférence à la critique interne des écrits johanniques (3). M. C. a réservé l'étude de ce point de vue à la seconde partie de son travail qui n'a pas encore paru. C'est un côté très intéressant du problème; mais fournit-il des données suffisantes pour une solution négative?

Ni dans l'Apocalypse, ni dans les épîtres, ni dans l'évangile, l'auteur ne se présente explicitement comme *l'apôtre* Jean. Au contraire, dit-on, l'auteur de l'évangile se distingue de l'apôtre, XIX, 35 : « celui qui a vu a rendu témoignage et son témoignage est vrai et celui-là sait qu'il dit vrai afin que vous aussi vous croyiez ». Jamais l'apôtre Jean n'est appelé de son nom dans l'évangile; il est toujours désigné par des épithètes honorifiques : « le disciple aimé de Jésus » (XIX, 26; XX, 2; XXI, 7; XXI, 20); il est appelé aussi « *le* disciple » (XVIII, 15; XIX, 26 s.; XX, 3). Il semble encore, d'après XXI, 20-23, qu'au moment où l'évangile fut écrit Jean l'apôtre était mort; le passage indiqué aurait pour objet d'expliquer l'origine de l'erreur, déjà constatée par l'événement, touchant la préservation de la mort soi-disant assurée au disciple bien-aimé par Jésus. Dans l'évangile, XXI, 2, il est question, en termes absolument objectifs, des « fils de Zébédée ». L'auteur de l'Apocalypse s'exprime de la même manière au sujet des « apôtres » (XVIII, 20; XXI, 14) (4).

Malgré tout cela, il ne manque pas, dans les écrits johanniques, d'indices favorables à la cause de Jean l'apôtre. Non seulement la langue trahit l'origine hébraïque de l'auteur et plusieurs traits, dans l'évan-

(1) P. 64, où il renvoie à Lightfoot.
(2) Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, p. 102
(3) Harnack, *l. c.* p. 675 s.
(4) Camerlynck, p. 59.

gile, montrent que la Galilée, la Judée et la Jérusalem du temps de Jésus lui étaient familières, mais il affirme expressément et avec emphase qu'il fut le témoin oculaire des faits évangéliques (*Ev.*, I, 14, coll. *Apoc.*, I, 2; I *Ep.*, I, 1). Il est vrai qu'en d'autres passages il est question d'une vision de Dieu au sens moral ou spirituel, comme I *Ep.*, III, 6; III *Ep.*, v. 11 : « le pécheur n'a point vu ni connu Dieu » ; tandis que d'autre part, *Ev.*, I, 18, il est dit que « personne n'a vu Dieu » (1). On ne voit point comment ces passages, qu'on les compare entre eux ou avec ceux où l'auteur affirme qu'il a vu ce qu'il atteste, seraient de nature à modifier ou à infirmer la portée de ces derniers. Le témoignage que l'auteur se rend à lui-même est confirmé par le ton et par bien des détails de ses récits. Le passage XIX, 5, loin de distinguer l'auteur du témoin oculaire mis en cause, semble bien plutôt supposer leur identité. Le *parfait* employé dans le premier membre ne contredit point cette supposition; il se justifie pleinement comme allusion à toute la vie passée, apostolique, de l'évangéliste; celui-ci avait attesté le fait dont il fut témoin, dans sa prédication orale. D'autre part le *présent* employé dans le second membre nous semble difficilement se comprendre en dehors de l'hypothèse que c'est le témoin oculaire lui-même qui tient la plume. Est-il bien sûr que d'après *Ev.*, XXI, 20-23, l'erreur des disciples est déjà constatée par l'événement? Ce passage ne pourrait-il aussi bien s'expliquer comme une réfutation de l'erreur en vogue? La circonstance que Jean l'apôtre n'est jamais explicitement nommé, qu'il est désigné par l'épithète de « disciple bien-aimé », n'est pas plus concluante. Pourquoi ne pourrait-on reconnaître là la manifestation émue et attendrie du souvenir reconnaissant? Nous nous demandons en vain pourquoi un auteur distinct de l'apôtre, quel que fût son propre nom à lui, se serait systématiquement abstenu d'appeler ce dernier de son nom.

Il conviendrait d'autre part de ne pas exagérer la différence, entre les synoptiques et le quatrième évangile, pour ce qui regarde la gradation suivie par Jésus dans la manifestation de son caractère messianique (2). Jean Baptiste, dit-on, et les Apôtres, ne reconnaissent pas dès l'abord en Jésus le Messie, d'après les synoptiques. Mais, comme indice de la représentation que les synoptiques se font de l'histoire évangélique, la voix qui se fait entendre du ciel au moment du baptême de Jésus, est aussi significative que les déclarations de Jésus lui-même. Elle est aussi significative que la parole de Jean Baptiste,

(1) Harnack, *l. c.* p. 676.
(2) Schürer, *Theol. Literaturzeitung*, 1899, n° 5, col. 142.

Matth., I, 14; la fluctuation que révèle à cet égard *Matth.*, XI, 2-6, n'est pas unique en son genre, chez les synoptiques aussi bien que dans le quatrième évangile. Chez les synoptiques Jésus impose silence aux démons qui le proclament « fils de Dieu » (Marc, I, 34; III, 12); mais ailleurs il commande aussi le secret touchant certains miracles qu'il opère (Marc, V, 43; Matth., IX, 30), tandis que d'autres fois il exhorte les favorisés à la publication des grands faits *du Seigneur* (Marc, V, 10 s.). Schürer lui-même reconnaît (1) que l'appellation de *Fils de l'homme* que Jésus s'applique chez les synoptiques, signifie son caractère de Messie; loin que le contexte, Marc, II, 10,28, plaide contre l'originalité de l'expression dans les discours appartenant à cette époque de la vie du Sauveur, il la garantit bien plutôt; puisque Jésus en ces endroits s'attribue solennellement le pouvoir divin touchant la rémission des péchés et sur le sabbat. D'après Matth., IX, 27, le titre de « fils de David » se donnait à Jésus dès le commencement de sa mission. Jésus proclamant que « le temps » est accompli, annonçant l'avènement du règne ou du royaume des cieux, prêchant l'évangile ou la bonne nouvelle du royaume des cieux, du royaume de Dieu, demandant la foi à l'évangile, envoyant ses apôtres prêcher l'évangile, que fait-il autre chose que manifester son caractère de Messie? (Marc, I, 14,15; Matth., IV, 17; X, 7). Qu'on lise encore Matth., VII, 21 s. Dans les discours rapportés par Matthieu, il en est qui rappellent, même pour le ton, ceux du quatrième évangile (Matth., XI, 27; Luc, X, 22 ss.). Jésus instruisait ses disciples en particulier touchant sa mission (Marc, IV, 11,44; Matth., XIII, 11 ss.). Dans le quatrième évangile le récit de l'expulsion des marchands du temple vient en tête de l'histoire évangélique; on ne peut conclure de là qu'*à la différence des synoptiques* notre évangile tient à mettre en relief, dès le début, la toute-puissance divine de Jésus; car dans les synoptiques aussi cette toute-puissance se révèle dès le début, non seulement par les miracles ou par la forme et l'autorité de l'enseignement (Marc, I, 22,27), mais, comme nous l'avons remarqué déjà, par le pouvoir souverain que Jésus s'attribue touchant la rémission des péchés et sur le sabbat. Les synoptiques n'ont point songé à nous présenter les apôtres comme ignorant d'abord le caractère messianique de Jésus, puisqu'ils en font les témoins des proclamations des démons. Rien ne prouve que lors de leur vocation près du lac de Galilée, à laquelle, de même que les fils de Zébédée, ils répondent aussitôt, André et Simon n'eussent déjà rencontré Jésus et professé leur foi en lui. Le caractère provisoire de la vocation racontée Jo., I, semble

(1) Même recueil, 1899, num. 12°, col. 365.

s'indiquer par la double circonstance que d'après le v. 49, André et son compagnon inconnu demeurèrent auprès de Jésus « ce jour-là » et qu'il n'est pas question de leur intervention, non plus que de celle de Simon, dans la vocation de Philippe et de Nathanaël (vv. 43 ss., coll. v. 41,45). Ce dernier nom (cfr. Jo. XXI, 2) qui n'apparaît parmi ceux des apôtres que dans le quatrième évangile, nous offre un de ces détails trahissant chez l'auteur l'information directe et personnelle. Ici, comme chez les synoptiques, nous apprenons que la foi des premiers disciples ne fut pas dès l'abord et toujours parfaitement sûre et éclairée (IV, 33; VI, 5 s.; XI, 8, 12-16; XX, 24 ss.). Nous y lisons pareillement que les frères de Jésus ne croyaient pas en lui (VII, 5). La confession de Pierre, Matth., XVI, 16; Marc, VIII, 29, est l'expression plus réfléchie, plus désintéressée, plus entièrement convaincue d'une foi qui, d'après les synoptiques eux-mêmes, devait déjà dater de loin.

Ces considérations ne tendent pas à pallier, mais à maintenir dans ses véritables limites la différence profonde qui distingue le quatrième évangile des synoptiques. L'auteur du quatrième évangile voit et fait apparaître à dessein en Jésus le Verbe de Dieu. Les lumières surnaturelles de la foi contemplative se confondant en lui avec celles du souvenir ou du témoignage humain, les discours et les actes de Jésus s'auréolent d'une manière plus vive sous sa plume du rayonnement de la divinité. C'est le Verbe incarné, le Verbe existant de toute éternité, fait homme pour vivre parmi les hommes, qui enseigne ici et accomplit l'œuvre du salut. Cette théologie de la vie du Sauveur, exprimée dans le langage mystique qui s'était formé déjà à la fin du premier siècle; cette révélation explicite du mystère caché sous les paraboles et sous le drame entier de l'avènement du royaume de Dieu; cette paraphrase sublime, adaptée d'ailleurs à un but didactique bien défini, dans laquelle les paroles et les faits évangéliques livrent leur sens profond, ne sont point faites pour nous renseigner sur la relation de distance ou de proximité entre les faits et le témoin; elles marquent, chez le témoin, l'élévation de l'intelligence par l'Esprit de vérité qui était venu pour enseigner toutes choses (Jo., XIV, 15-21,25 s.) (1).

*
* *

La question de l'origine du quatrième évangile ne se tranche pas, dans un sens opposé à la tradition, par les seuls critères internes du document. Les témoignages historiques sont-ils suffisamment clairs

(1) Batiffol, *l. c.* p. 125 ss., 130 ss.

et autorisés pour fournir une solution certaine? On se rappelle les termes de la question : le quatrième évangile eut-il pour auteur Jean *l'apôtre?* ou faut-il dire que le *presbytre Jean*, l'auteur des écrits johanniques, est un personnage distinct de l'apôtre de même nom que la tradition, d'assez bonne heure, confondit avec lui? Les données de l'histoire sont mises à contribution en faveur de l'une et l'autre des deux solutions.

Comme témoignage contraire à l'affirmation traditionnelle, on a signalé, dans le fragment de Muratori, la circonstance que la notice concernant la composition du quatrième évangile appelle l'auteur : « Jean, l'un des disciples » ; tandis qu'André y est appelé « l'un des apôtres » ; Jean, l'auteur de l'évangile, ne serait donc pas l'apôtre. Mais cette différence entre les titres donnés à l'évangéliste Jean et à André est certainement dépourvue de toute valeur. Ni dans la notice touchant la composition de l'évangile, où André lui-même d'ailleurs est compris parmi les « condisciples » de l'évangéliste, ni dans les autres passages où il en est question, l'auteur n'éprouve le besoin de distinguer le Jean dont il parle de l'apôtre de ce nom. Le fragment ne connaît qu'un seul Jean. C'est l'apôtre même qu'il a en vue, sans aucun doute (1).

Ce qui est plus significatif à première vue, c'est le silence de saint Ignace d'Antioche au sujet de Jean l'apôtre, dans son épître aux Éphésiens, où il parle pourtant des rapports de l'Église d'Éphèse avec saint Paul. N'y a-t-il pas dans ce phénomène un indice sérieux que l'apôtre Jean n'eut point avec Éphèse des relations directes et personnelles (2)? Pour envisager l'argument d'une manière plus distincte, nous remarquerons qu'il peut avoir pour objet de relever le silence de saint Ignace à l'endroit précis, § 12, où il parle de saint Paul; ou bien le silence de l'épître considérée dans toute son étendue. Or la mention de saint Paul, au § 12, est suggérée à saint Ignace grâce à la circonstance toute personnelle de la comparaison qu'il établit entre *sa propre situation vis-à-vis des Éphésiens* et celle de l'apôtre des gentils. Les Éphésiens sont « l'étape (Πάροδος) de ceux qui vont à Dieu par le martyre » ; cette idée renferme déjà une allusion à saint Paul. Celui-ci comme saint Ignace, allant de l'Orient à Rome pour y souffrir la mort, avait retrempé ses forces dans l'accueil que lui avaient fait les Éphésiens. Ce n'est qu'à la faveur de ce rapprochement qu'Ignace est amené à rappeler les rapports de saint Paul avec la communauté

(1) Camerlynck, p. 96 ss.
(2) *Ibid.*, p. 66 s.

d'Éphèse; il n'y avait aucune raison, à ce propos, d'associer Jean l'apôtre à Paul. Si l'on insiste sur l'absence de toute mention de l'apôtre Jean en un endroit quelconque de l'épître, nous dirons que sans doute ce silence peut surprendre; mais il ne prouve pas plus contre Jean l'apôtre que contre un presbytre Jean quelconque comme illustration de l'Église d'Éphèse en particulier ou des Églises d'Asie en général. Comment expliquer que Jean l'évangéliste, l'auteur de l'Apocalypse et des épîtres, qu'il fût ou non membre du collège des douze, ait pu être passé sous silence par Ignace? Cela peut paraître d'autant plus étrange qu'Ignace, comme nous l'avons rappelé, connaissait le quatrième évangile. L'explication que l'on donnera de ce phénomène pourra sans doute s'appliquer à l'apôtre Jean aussi bien qu'au presbytre supposé distinct de celui-ci. Ignace a pu penser que l'hommage au souvenir de l'apôtre était suffisamment impliqué dans l'hommage rendu à l'Église à laquelle son grand nom était si étroitement rattaché.

Harnack insiste beaucoup sur l'attitude des Aloges, qui, au second siècle, en Asie même, rejetaient l'autorité du quatrième évangile et des écrits johanniques en général, et qui trouvèrent de l'écho, du moins en ce qui concerne l'Apocalypse, dans l'Église d'Occident, notamment à Rome. Cette opposition serait incompatible avec l'hypothèse de l'origine apostolique des écrits johanniques.

Aux Aloges M. Camerlynck a consacré un chapitre très intéressant de sa dissertation (1). La comparaison des sources l'amène à la conclusion que saint Épiphane attribue de sa propre autorité aux « Aloges », en même temps que ce nom nouveau, des doctrines christologiques hétérodoxes. En réalité, comme Zahn l'avait déjà reconnu, la secte visée par Épiphane était ce groupe d'anti-montanistes excessifs, qui, dans la deuxième moitié du second siècle, en Asie Mineure, nièrent l'origine apostolique des écrits johanniques, notamment de l'évangile, parce que la promesse de l'Esprit Paraclet qui y était énoncée, constituait à leurs yeux un argument trop séduisant en faveur de leurs adversaires. C'était là, au rapport de saint Irénée, le vrai motif de leur opposition, qu'ils cherchaient naturellement, pour éviter le reproche de la pétition de principe, à justifier par d'autres raisons, empruntées surtout à la comparaison du quatrième évangile avec les synoptiques. Dans leur zèle insensé, ils allèrent jusqu'à prétendre que l'auteur véritable du quatrième évangile n'était autre que l'hérétique Cérinthe (2)! — Ce fut pareillement sous l'empire de l'intérêt apolo-

(1) P. 145 ss.
(2) Sur la doctrine de Cérinthe, voir Cam., p. 73 ss.

gétique, par antipathie contre le millénarisme, que Cajus de Rome, à la fin du second siècle, attribua l'Apocalypse à ce même Cérinthe (1); ce trait seul trahit l'influence qu'exercèrent sur Cajus les anti-montanistes sectaires de l'Asie Mineure. M. Camerlynck croit que l'attitude de ces derniers est visée par l'auteur du fragment de Muratori (2). Théodote le Corroyeur, qui d'ailleurs cherchait des appuis à sa doctrine hérétique dans le quatrième évangile aussi bien que dans les autres, n'eut sans doute rien de commun avec les « Aloges », pas plus qu'Artémon (3). Il n'y a pas lieu davantage d'affirmer une affinité quelconque entre la doctrine des Prologues monarchiens, qui figurent en tête des évangiles dans un grand nombre de manuscrits de la Vulgate, et celle des « Aloges ». Le prologue monarchien de l'évangile de Marc (4) ne renferme pas, d'après Camerlynck, de protestation contre la doctrine du Verbe, ni d'opposition à l'évangile de Jean. L'interprétation donnée par Hilgenfeld à ce prologue est préférable à celle de Corssen. L'auteur du prologue ne dit pas, comme Corssen lui fait dire moyennant une transposition injustifiable de mots, que suivant l'évangile de Marc « ce ne fut pas simplement un verbe *émis* (par Dieu) qui devint chair, mais que le corps du Seigneur fut entièrement animé ou pénétré par le verbe de la voix divine » (qui se fit entendre du ciel au baptême du Christ); — il dit que saint Marc, en commençant son évangile par la prédication de Jean *envoyé* pour faire entendre la voix de l'ange précurseur, montre que « non seulement le Verbe se fit chair, mais que le corps ou la personne du Seigneur fut à tous égards mise en action par le verbe de la voix divine » (= de cette voix divine dont Jean Baptiste fut l'écho). Ensuite, lorsque l'auteur du prologue de Marc parle des évangiles « qui précèdent » et qu'il appelle « concordants », il n'y a pas là l'ombre d'une suspicion à l'égard de l'évangile de Jean, lequel, suivant l'ordre canonique où les évangiles sont supposés rangés, occupait la seconde place, celui de Marc venant le quatrième.

Le mouvement provoqué par les « Aloges » n'eut pas l'étendue que quelques-uns lui ont supposée. Il est certain dans tous les cas que leur doctrine au sujet du quatrième évangile n'avait aucune attache avec le moindre écho d'une tradition historique. Avec Cérinthe comme auteur de notre évangile, nous sommes aussi éloignés d'un « presbytre Jean » quelconque que de Jean l'apôtre. Mais, demandera-t-on, leur

(1) *L. c.* p. 170 ss.; coll. p. 80 ss.
(2) P. 167 ss.
(3) P. 173 ss.
(4) P. 177-189.

passion anti-montaniste aurait-elle jamais pu entraîner les « Aloges » jusqu'à mettre au compte de Cérinthe un livre que l'on aurait généralement attribué à l'*apôtre Jean?* Nous demanderons à notre tour : si la persuasion générale n'avait point attribué l'Évangile à l'*apôtre*, si la tradition, à l'époque des « Aloges », avait gardé le souvenir même confus d'un autre Jean en rapport avec les origines de l'évangile, les sectaires eussent-ils jamais éprouvé le besoin de créer de toutes pièces pour ce livre qui les gênait, un auteur de leur façon? Il est certain que dans la deuxième moitié du second siècle notre évangile faisait autorité dans les Églises d'Asie. Ne semble-t-il pas évident que si les « Aloges » se retranchèrent dans l'absurde allégation qu'il était l'œuvre de Cérinthe, c'est qu'ils ne pouvaient en contester l'autorité qu'en niant l'origine qu'on lui donnait communément? Et quelle a pu être cette irréfragable autorité aussi élevée au-dessus de toute contestation ou de tout dénigrement, sinon l'autorité apostolique?

*
* *

La donnée la plus importante pour la solution du problème, au jugement de Harnack, se trouve dans le témoignage de Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, qui écrivit, probablement entre les années 140-160 (1), son ouvrage intitulé Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Eusèbe lut cet ouvrage; c'est lui qui nous en a conservé le fameux prologue. Eusèbe conteste l'affirmation de saint Irénée, d'après laquelle Papias aurait été « le disciple de l'apôtre Jean ». Papias, au dire d'Eusèbe, ne fut point le disciple des apôtres ni de l'apôtre Jean en particulier, mais bien d'Aristion et de Jean le presbytre (2) que Papias lui-même aurait distingué de l'apôtre et dont il citait souvent le nom dans son ouvrage.

En effet, dans le prologue de l'ouvrage de Papias les deux Jean, dit-on, sont nommés séparément. L'auteur y explique le soin qu'il a pris de recueillir et de reproduire fidèlement, en les ajoutant à ses propres explications des paroles du Seigneur, les dires *des presbytres :* « Les

(1) Plus tôt suivant d'autres auteurs; cfr. Camerlynck, p. 101. La date de 140 comme terme *post quem* dépend de l'authenticité d'une parole attribuée à l'ouvrage de Papias dans un extrait de Philippe de Side; cet extrait nous a été conservé dans un des fragments du cod. Baroccianus (XIVe ou XVe siècle) publiés par De Boor. Papias aurait dit que les morts ressuscités par le Christ vécurent *jusqu'à Adrien.* — Dans tous les cas Papias, qui avait connu à Hiérapolis les filles de Philippe (Eusèbe), qu'Irénée appelle ἀρχαῖος ἀνήρ, doit être né vers 70-80, au plus tard.

(2) Camerl., p. 103.

choses qu'autrefois j'appris des *presbytres* et que j'ai bien retenues, je ne négligerai point de les joindre aux interprétations... ; car... ce sont ceux qui enseignaient le vrai que j'aimais,... ceux qui (rapportaient les doctrines) données à la foi par le Seigneur et venues de la vérité même. Quand il arrivait qu'il survînt quelqu'un qui avait suivi les « presbytres », *chez lui aussi je m'informais* (1) des dires des « presbytres » : de ce qu'avaient dit André ou Pierre; Philippe ou Thomas; Jacques, Jean ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur; et de ce que disaient Aristion et le *presbytre Jean* les disciples du Seigneur. »

Pour apprécier convenablement tout d'abord le témoignage d'Eusèbe touchant les renseignements fournis par l'ouvrage de Papias, il faut l'envisager dans ses rapports avec l'opinion que le célèbre écrivain ecclésiastique professait au sujet de l'Apocalypse et de son origine.

Déjà Denys d'Alexandrie, au IIIe siècle, avait suggéré l'idée que l'auteur de l'Apocalypse aurait pu être un Jean différent de l'apôtre de ce nom qui était universellement considéré comme l'auteur de l'évangile. La raison qu'il allègue, c'est que, d'un côté, l'Apocalypse lui semblait présenter certains caractères d'origine distincte et que d'autre part le nom de Jean, très commun, pouvait avoir appartenu à deux personnages divinement inspirés. Cette conjecture, Denys cherche à la rendre plus plausible en rappelant que, suivant la renommée, il y aurait à Éphèse deux monuments, consacrés l'un et l'autre à la mémoire de « Jean ». Il est évident que Denys d'Alexandrie ne se fait point l'écho d'une tradition positive attribuant les écrits johanniques à un auteur distinct de Jean l'apôtre. Il est entendu, chez lui, que l'évangile est de ce dernier. C'est pour des raisons d'ordre littéraire qu'il se demande si l'Apocalypse ne devrait point son origine à un auteur différent. Et comme elle se donne elle-même pour l'œuvre d'un Jean, il en arrive à l'hypothèse qu'il pourrait y avoir eu plus d'un écrivain sacré de ce nom. Il remarque encore que la seconde et la troisième épîtres ne se réclament pas explicitement de l'apôtre; mais que leur auteur se donne le titre de « presbytre ». La rumeur touchant les deux monuments d'Éphèse sert de confirmation à une conjecture basée sur une fausse théorie de critique littéraire (2).

Or l'attitude d'Eusèbe est absolument analogue à celle de Denys

(1) Nous rendons ainsi la valeur de καὶ dans la phrase : Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι...

(2) Cam., p. 85 ss.

d'Alexandrie. Eusèbe, adversaire décidé du millénarisme que l'Apocalypse lui semblait recommander, était mal disposé envers ce livre et enclin d'avance, malgré le témoignage de la tradition, à en suspecter l'origine apostolique (1). Lui non plus ne songeait point à mettre en doute que l'évangile fût de Jean l'apôtre. Mais il ne pouvait que très favorablement accueillir l'idée qu'à côté de celui-ci il pourrait y avoir eu un autre Jean que l'on pourrait reconnaître comme l'auteur de l'Apocalypse. Le prologue de l'ouvrage de Papias, où le nom du « presbytre Jean » figurait après celui de Jean énuméré parmi les apôtres, lui fournit, moyennant une interprétation très sommaire, la preuve souhaitée de la vérité de l'hypothèse et du bien-fondé de la tradition qui signalait à Éphèse deux monuments à la mémoire de « Jean ».

Inutile d'attirer l'attention sur la fausseté de la position d'Eusèbe aussi bien que de Denys d'Alexandrie. L'Apocalypse et l'évangile sont du même auteur. Il est certain qu'il n'y eut qu'un seul Jean, vers la fin du premier siècle, investi d'une autorité publiquement reconnue sur les Églises d'Asie. Si le Jean qui adressa l'Apocalypse aux Églises d'Asie Mineure n'est pas l'apôtre, celui-ci ne peut point être reconnu comme ayant établi le siège de son apostolat au sein de ces mêmes Églises (2); — De même que si l'auteur de l'évangile est l'apôtre, il n'y a pas lieu de distinguer de lui le « presbytre Jean ».

Eusèbe attestant que Papias dans son ouvrage ne se donnait point comme disciple des apôtres, nous devons admettre qu'en effet ce titre n'était pas explicitement donné à son maître par Papias dans les passages où celui-ci parlait des rapports qu'il avait eus avec lui ou des renseignements qu'il en avait reçus. D'autre part, comme Eusèbe admettait que Jean *l'apôtre* avait séjourné à Éphèse et qu'il était l'auteur du quatrième évangile, il convient de remarquer non seulement qu'Eusèbe n'aura rien lu de contraire à ces notions dans l'ouvrage de Papias; mais en outre que les passages qui auraient renfermé des allusions à la présence et à la mission de Jean l'apôtre en Asie, n'auraient pas été de nature à modifier l'opinion d'Eusèbe sur le caractère du maître de Papias. Cette observation a son importance, comme nous le verrons plus loin.

Mais il est temps de nous demander ce qu'il faut penser de l'interprétation donnée au prologue par Eusèbe. Est-il certain que Papias y distingue deux Jean?

Haussleiter a émis l'avis que la première mention du nom de Jean

(1) Cam., p. 91 ss.
(2) *L. c.* p. 54, 55 ss.

serait due à une interpolation (1). Elle trouble en effet l'énumération des noms d'apôtres qui se fait par paires de noms, de telle manière que chaque paire est caractérisée par la particule qui accompagne les deux noms qui la composent (2).

Mais faisons abstraction de cette hypothèse. La première question qui se pose est celle de savoir qui sont les « presbytres » dont il est question dans le prologue? Or, pour ne point nous engager dans d'autres considérations (3), le sens naturel de la phrase à lui seul nous oblige à dire que les « presbytres » y comprennent tout au moins en première ligne les apôtres. «... Quand il arrivait que quelqu'un survînt qui avait suivi les « presbytres », chez lui aussi je m'informais des dires des « presbytres » : de ce qu'avaient dit André ou Pierre... » etc. Il semble évident que le membre de phrase où les noms d'apôtres sont énumérés ne fait qu'exposer d'une manière plus distincte l'objet des informations de Papias, indiqué d'abord en termes généraux; André et Pierre, Philippe et Thomas etc., sont ceux dont Papias cherchait à recueillir les dires, ils sont les « presbytres » principalement en vue. Eusèbe lui-même n'a pu s'empêcher de le reconnaître (4). S'il en est ainsi dans la phrase que nous venons de citer, il doit en être de même dans la première phrase du prologue, où Papias avertit le lecteur qu'il joindra aux interprétations les choses qu'il avait apprises autrefois des « presbytres ». Les deux phrases se répondent et se complètent: dans la première, l'auteur vise les enseignements qu'il reçut directement des presbytres; dans la seconde, les instructions qu'il recueillit par l'entremise de ceux qui les avaient suivis. Il s'ensuit que le titre de presbytre donné à Jean dans le même contexte, à la fin du fragment conservé par Eusèbe, loin d'être incompatible par lui-même avec le caractère apostolique du personnage, serait plutôt de nature à l'insinuer. Ce n'est point pour distinguer de Jean l'apôtre le Jean nommé la seconde fois que Papias appelle celui-ci « le presbytre »; puisque l'apôtre lui-même est énuméré parmi « les presbytres ». C'est bien plutôt, semble-t-il, pour relever la différence entre la qualité de Jean et celle d'Aristion que le titre de presbytre est rappelé à côté du nom de Jean à la fin du prologue. Aristion et Jean s'appellent tous les deux *disciples du Seigneur;* pour Jean la dignité de *presbytre* s'ajoute à celle de disciple. Pourquoi, sinon parce que, conformément au con-

(1) Cam., p. 125 ss.

(2) τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος (ἢ τί Ἰωάννης) ἢ Ματθαῖος, ἢ τις ἕτερος...

(3) Camerlynck, p. 102.

(4) P. 102 s.

texte, elle équivaut ici à celle d'apôtre? — M. Camerlynck montre d'ailleurs que l'examen des formules par lesquelles saint Irénée en appelle bien souvent à l'autorité des presbytres ne saurait infirmer cette conclusion. Chez saint Irénée, il est vrai, les presbytres sont plutôt les maîtres de la doctrine chrétienne, en Asie notamment, qui devaient leur prestige au commerce immédiat avec les apôtres. Mais rien ne prouve que le terme ait chez saint Irénée la même portée que chez Papias; même dans les cas où les enseignements proposés sous cette forme par Irénée sont puisés dans l'ouvrage de Papias, rien ne prouve que les formules attribuant les enseignements en question aux presbytres, soient, elles aussi, empruntées au même ouvrage (1).

Revenons au prologue. N'est-il pas clair, demandera-t-on, que la double mention de Jean, à supposer l'authenticité, suppose deux personnages distincts? A y regarder de près, non. Ce qui est clair, par la différence des temps où il emploie les verbes, c'est que Papias peut avoir eu en vue deux catégories distinctes d'intermédiaires qui lui rapportaient les dires des presbytres, les uns parlant de ce qu'*avaient dit* autrefois les presbytres; les autres de ce que *disaient* Aristion et le presbytre Jean à l'époque même, bien antérieure à la composition de son ouvrage, où Papias se livrait à ses investigations. Supposons, ce qui est parfaitement admissible (2), qu'à cette époque Jean l'apôtre vécût encore. Parmi les disciples des apôtres que Papias rencontrait, les uns avaient suivi les apôtres autrefois; ils ne pouvaient témoigner de l'enseignement d'André, de Pierre, de Philippe, de Jean, que pour l'époque plus ou moins reculée où ils avaient entendu ces voix autorisées. Les autres fréquentaient encore les disciples du Seigneur, Aristion et l'apôtre Jean; ils pouvaient témoigner de l'enseignement apostolique à l'heure actuelle. Encore une fois, que c'est bien cette diversité de situation des intermédiaires vis-à-vis des maîtres auxquels ils servent d'écho, que Papias a formellement en vue, cela résulte de l'emploi des temps du verbe :... τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν..., ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης λέγουσιν; si nous traduisons au discours direct : « (Chez leurs disciples aussi je m'informais des dires des presbytres) : *que disaient* André ou Pierre, ou Philippe... ou Jean? — *que disent* Aristion et le presbytre Jean? » Dans ces conditions la double mention du nom de Jean ne prouve point qu'il s'agisse de deux personnages distincts (3).

(1) P. 109 ss.
(2) Camerl., p. 101.
(3) P. 120 ss.

Eusèbe, prévenu par l'intérêt qu'il trouvait à distinguer le presbytre de l'apôtre, s'est arrêté à l'indice apparent que lui fournissait la mention répétée du nom. Il est amené ainsi à se contredire lui-même. D'un côté il conteste que Papias se donne comme le disciple des apôtres; d'autre part le sens naturel du passage l'oblige à constater que les presbytres du prologue, la seconde fois qu'ils sont nommés (et par conséquent aussi la première fois), sont les apôtres.

Eusèbe, s'il a trouvé de l'écho chez saint Jérôme (1), se trouve aussi en contradiction avec d'autres témoins. André de Césarée, Anastase le Sinaïte, Maxime le confesseur, pour ne rien dire de l'auteur d'un vieux prologue du quatrième évangile (2), ont sans doute, comme Eusèbe, rencontré dans l'ouvrage de Papias la mention fréquente du presbytre Jean. Mais ils y ont reconnu l'auteur de l'évangile qu'Eusèbe lui-même identifiait avec l'apôtre; ils ont vu dans Papias un témoin de l'origine apostolique de l'Apocalypse; Papias leur a appris qu'il était le disciple de l'apôtre Jean (3). Saint Irénée aussi avait l'ouvrage de Papias sous la main; la lecture de cet ouvrage ne l'a jamais fait hésiter sur l'identité de l'auteur du quatrième évangile et de l'Apocalypse.

Le chroniqueur Georgios Hamartolos, du IXe siècle, reproduit une notice très étrange, du moins d'après le *codex Coislinianus* (Xe siècle), au sujet de Jean l'apôtre. Il raconte que sous le règne de Nerva, Jean put quitter l'île (de Patmos) et venir habiter à Éphèse; « seul survivant alors, continue le texte, des douze disciples, et après qu'il eut composé son évangile, *il fut honoré du martyre. En effet Papias évêque d'Hiérapolis, qui le vit, dit dans le deuxième livre des* Λογια κυριακα, *que Jean fut mis à mort par les Juifs, accomplissant ainsi avec son frère la prédiction du Christ* ». Les *codices* C, D, E au lieu des mots : *il fut honoré du martyre,* portent : *il mourut en paix;* le *codex* B omet les mots en question; l'appel à Papias est pareillement omis dans les quatre *codices*. M. Camerlynck remarque en outre que la relation du martyre de Jean l'apôtre, dans le *cod. Coislin.*, se trouve en contradiction criante avec le contexte où est rapportée en même temps la tradition de sa mort tranquille à Éphèse. Il conclut de ces données que dans le passage indiqué du Coislinianus les mots *il fut honoré du*

(1) Camerl., p. 94 s. — Sur l'inconstance de saint Jérôme et d'Eusèbe lui-même en cette question, voir p. 124 s.

(2) *L. c.*, 122 s.

(3) P. 123 s. — Harnack se demande toutefois si ces écrivains ont lu l'ouvrage de Papias lui-même ou s'ils ne l'auraient connu que par des extraits? Il semble bien, par leur manière de le citer, que c'est l'ouvrage même de Papias qu'ils ont lu.

martyre ont été substitués à la leçon : *il mourut en paix*, et que la référence au deuxième livre de l'ouvrage de Papias est interpolée (1). Seulement le cod. B d'un côté et C, D, E de l'autre ne sont pas parfaitement d'accord entre eux; il serait d'ailleurs aussi difficile d'expliquer l'interpolation, eu égard au contexte, que l'incohérence d'Hamartolus lui-même. Au reste, Camerlynck se rallie à la conjecture de Lightfoot, admise par Harnack, que la phrase énonçant le témoignage de Papias est mutilée. Il est plus que probable que le texte primitif parlait des deux frères, Jean et Jacques. On propose de lire, p. e. : «... En effet Papias... rapporte que Jean (fut relégué à Patmos et que Jacques) fut mis à mort par les Juifs... » ; la suite de la phrase accuse une lacune de ce genre. Seulement il faut aller plus loin. Il est impossible qu'Hamartolus ait allégué une pareille citation de Papias pour prouver que Jean *subit le martyre après son retour de Patmos* mentionné dans la phrase qui précède. Nous croyons que le texte primitif portait réellement, avant la citation de Papias, non pas : *il fut honoré du martyre*, mais : *il mourut en paix* (C, D, E). A la question qui se posait comment la prédiction du Christ (2) s'était réalisée pour Jean, celui-ci n'étant pas mort martyr, l'auteur répond, en s'appuyant sur le témoignage de Papias, que pour Jean la prédiction s'accomplit par l'exil à Patmos. Voici, en somme, ce qui pourra avoir été la teneur du texte primitif de la Chronique : « (... sous Nerva Jean quitta l'île et vint se fixer à Éphèse). Seul survivant alors des douze disciples et après qu'il eut composé son évangile, *il mourut en paix*. Papias... rapporte en effet, dans le deuxième livre des Λογια κυριακα, que Jean *fut relégué à Patmos et que Jacques* fut mis à mort par les Juifs, accomplissant ainsi, avec (ou comme) son frère, la prédiction du Christ... » Le malentendu qui a donné naissance aux divergences des manuscrits s'explique assez facilement. Les cod. C, D, E omettent la référence à l'ouvrage de Papias et la mention de la réalisation de la prédiction du Christ pour les deux frères, n'y trouvant pas la confirmation de la *mort paisible* de Jean. La leçon du *Coislinianus* représente peut-être la seconde étape d'une corruption du texte; une première copie défectueuse a pu, par omission de quelques mots, attribuer à Jean ce qui se rapportait à Jacques, à savoir le martyre infligé par les Juifs; une méprise qui aura occasionné ensuite le changement des mots : *il mourut en paix* en ceux, désormais exigés par la phrase corrompue qui suivait : *il fut honoré du martyre*. Le cod. B omet ces derniers mots ainsi

(1) P. 69 ss.
(2) *Matth.*, xx, 23.

que la confirmation qui y fait suite dans le *Coislinianus*, parce qu'une parcille relation était contraire à la tradition et au contexte même de la Chronique (1).

Une notice renfermée dans un des fragments du *Baroccianus* publiés par De Boor, porte ceci : « Papias dit dans le deuxième livre que Jean le Théologien et Jacques son frère furent mis à mort par les Juifs... » Comme le remarque Harnack, il est au plus haut point invraisemblable que Papias ait raconté chose pareille, vu qu'un récit de ce genre n'eût pas échappé à l'attention de saint Irénée, d'Eusèbe et de tant d'autres. Il est à penser que la notice du *Baroccianus* ne remonte pas à Philippe de Side, mais qu'elle dérive simplement du *codex Coislinianus*, que le copiste, se rendant compte de la lacune trahie par le contexte, aura voulu corriger à sa façon.

Si Papias, dans le deuxième livre de ses Λογια κυριακα, avait réellement associé le Jean de Patmos à Jacques, de la manière dont la chose est attestée dans la chronique d'Hamartolus, il n'y aurait pas de doute, évidemment, que pour Papias l'auteur de l'Apocalypse était bien le fils de Zébédée, l'apôtre Jean.

Dans les conditions que nous venons d'établir au cours de ce rapide aperçu, l'avis d'Eusèbe touchant Jean « le presbytre » n'offre pas un motif suffisant, en tout cas, pour opposer Papias aux témoins du second siècle qui attestent les rapports personnels de Jean l'apôtre avec les Églises d'Asie Mineure et sa qualité d'auteur des écrits johanniques.

*
* *

Les objections que l'on soulève contre la thèse traditionnelle, ne semblent pas de nature à ébranler la présomption très forte résultant, dès l'abord, en faveur de la cause de Jean l'apôtre, de la persuasion générale qui, tout au moins vers la fin du second siècle, lui attribuait la composition de l'évangile, de l'Apocalypse et des trois épîtres. Cette présomption ne fait que s'affermir au contraire et devient pour nous certitude, du moment que l'on examine de plus près le caractère décidé

(1) La citation d'Origène, immédiatement après celle de Papias et où le verbe μαρτυρεῖν ne s'entend évidemment pas du martyre sanglant, servait dans le texte original à appuyer l'explication de l'accomplissement de la prédiction du Christ. Les Cod. C, D, E l'omettent, en même temps que celle de Papias, comme n'ayant aucun rapport avec le fait de la mort paisible de Jean ; le *Cod. Coislin.* la garde, malgré son sens manifeste, comme confirmation de la mort sanglante de Jean dont la mention est due à la corruption du texte ; le cod. B l'omet en même temps que tout le passage corrompu du *Coislin.* relatif au martyre de Jean.

et la qualité de certains témoignages, en partie très rapprochés de l'événement.

Saint Justin, philosophe païen converti au christianisme à Éphèse, vers 130-135, écrivit vers 150-160 son *Dialogue avec Thryphon* dans lequel il expose les motifs de sa conversion. Nous y lisons cette notice précieuse : « Un des nôtres, nommé Jean, *un des douze apôtres du Christ,* dans la Révélation (ἐν ἀποκαλύψει) qui lui fut faite, a prédit que les fidèles de notre Christ passeraient mille années à Jérusalem ». Donc, tout au plus tard vers 150, c'était Jean l'apôtre qui était tenu pour l'auteur de l'Apocalypse; et M. Camerlynck nous paraît observer à bon droit que le témoignage de Justin, vu les circonstances, peut être en toute sécurité rapporté à l'époque de sa conversion, arrivée à Éphèse vers 130-135. Est-il croyable que la substitution de Jean l'apôtre à un autre personnage homonyme, comme auteur de livres sacrés publiquement reconnus, ait pu être accomplie en aussi peu de temps (1)?

A ce témoignage viennent se joindre celui de l'épître des Smyrniotes à l'église de Philomelium (vers 155-156) où Polycarpe, disciple de Jean d'Éphèse, est nommé « un homme apostolique »; celui de Méliton de Sardes, qui écrivit vers 160; d'Apollonius (vers 196, à Éphèse?); de Théophile d'Antioche (vers 180-185) dont les références à *Jean* comme auteur de l'Apocalypse, rapportées par Eusèbe, sont significatives en ce sens qu'Eusèbe n'eût pas manqué d'en appeler à leur suffrage s'il y avait trouvé avantage pour son hypothèse sur « le presbytre Jean ». D'où il suit à la fois que le *Jean* cité par Théophile d'Antioche dans son livre *ad Autolycum*, parmi les écrivains inspirés, comme auteur de l'évangile, est bien l'apôtre. Claude Apollinaire, évêque d'Hiérapolis et peut-être successeur immédiat de Papias, attribuait l'évangile, comme Harnack juge la chose probable, à Jean l'apôtre. Clément d'Alexandrie est absolument explicite. De Polycrate, évêque d'Éphèse, nous avons parlé déjà (2).

C'est saint Irénée qui occupe, parmi les témoins entendus par la critique, le rang principal (3). Il attribue catégoriquement à Jean l'apôtre l'évangile et l'Apocalypse, et il semble, à première vue, que son autorité soit de tout premier ordre.

Cependant, au point de vue de la qualité du témoin, on fait remarquer l'étrange assertion qu'Irénée a soutenue au sujet de l'âge de

(1) P. 60 ss.
(2) Camerlynck, p. 63 ss.
(3) Cam., p. 128 ss.

Notre-Seigneur. Il prétend tenir des « presbytres », qui l'auraient eux-mêmes appris de saint Jean (1), que le Christ avait au moins de quarante à cinquante ans quand il mourut. N'y a-t-il pas là de quoi nous mettre en garde contre une confiance trop absolue dans les relations de saint Irénée? — La lecture attentive du passage *adv. Hæreses,* II, 22, 3 ss. diminue beaucoup l'impression défavorable que le grief est de nature à causer (2). Saint Irénée s'attaque à l'erreur des Valentiniens; de diverses considérations extravagantes qu'il serait fastidieux de rappeler ici, ceux-ci concluaient que Jésus mourut à l'âge de trente et un ans accomplis, après une année de vie publique. Saint Irénée ne se contente pas de les rappeler à l'histoire évangélique qui mentionne trois Pâques durant la vie publique du Sauveur; aux raisonnements de ses adversaires il en oppose d'autres. Le Christ, dit-il d'abord, a dû sanctifier tous les âges; il doit donc aussi avoir atteint la vieillesse « qui commence à quarante et cinquante ans ». Il insiste surtout sur la qualité de docteur qui avait appartenu à Jésus et sur la nécessité de reconnaître en conséquence qu'il atteignit l'âge de docteur : « comment aurait-il eu des disciples s'il n'avait pas enseigné et comment aurait-il enseigné s'il n'avait pas eu l'âge de docteur? » La conséquence semble tout à fait évidente à Irénée; l'important, c'est d'établir que Jésus avait enseigné comme docteur. C'est dans ce contexte qu'il allègue le témoignage des presbytres, instruits par saint Jean, pour soutenir sa manière de voir. Ce qui prouve qu'il n'entendait pas attribuer aux presbytres un témoignage formel et direct touchant l'âge de Jésus, mais seulement touchant les prémisses d'où il croyait, lui, avoir le droit de conclure à cet âge, c'est la circonstance qu'en même temps qu'aux presbytres il en appelle en général à « l'évangile ». Le témoignage *explicite* et direct, comme il l'annonce lui-même, il le cherche *ensuite* dans la parole des Juifs à Notre-Seigneur : « vous n'avez pas cinquante ans et vous avez vu Abraham? » — Ce n'est donc pas comme témoin, mais plutôt comme exégète et polémiste que saint Irénée se trouverait en défaut. Et encore conviendrait-il de noter que dans la discussion à laquelle il se livre, les procédés d'argumentation des adversaires qu'il combattait peuvent avoir contribué à l'entraîner à des spéculations dont il ne considérait pas les inconvénients d'ordre chronologique.

L'appréciation de la valeur du témoignage de saint Irénée touchant

(1) P. 115 s., M. Camerlynck montre que la manière dont l'autorité des presbytres est citée, ne trahit nullement un emprunt à l'ouvrage de Papias.

(2) *L. c.*, p. 39 ss.

l'auteur du quatrième évangile, dépend uniquement des conditions où il se trouvait pour être bien renseigné. Dans son épître à Florin, il rappelle à celui-ci qu'il le connut autrefois à Smyrne, près de Polycarpe, dont Florin cherchait à acquérir l'estime. Irénée insiste à ce propos sur le souvenir très précis qu'il a gardé des moindres habitudes de saint Polycarpe et des instructions qu'il en reçut. Or dans ce contexte même il parle de la familiarité qui avait uni Polycarpe « à Jean et aux autres qui avaient vu le Seigneur »; ailleurs *adv. Hær.*, III, 3, 4, il dit encore que Polycarpe fut le disciple de l'apôtre Jean. C'est de Polycarpe même qu'Irénée tenait ces renseignements. Mettons les choses au pire. Supposons qu'Irénée fût très jeune à l'époque dont il parle dans l'épître à Florin et qu'à la mort de Polycarpe (155), il n'eût qu'une quinzaine d'années (1). Il reste certain dans tous les cas, d'après son propre témoignage, qu'il avait assidûment fréquenté les instructions de Polycarpe; qu'il devait être à même de les suivre avec fruit et d'en garder la mémoire assez fidèlement pour avoir pu en constater l'harmonie avec les Écritures; qu'il devait être à cette époque assez développé pour avoir pu se rendre compte que Florin cherchait à acquérir l'estime de son vénérable maître. Il est certain encore qu'Irénée, dans l'idée qu'il avait emportée des relations de saint Polycarpe, son maître, avec l'apôtre Jean, n'est pas arrivé à la vieillesse sans avoir eu l'occasion, sans s'être vu obligé, de contrôler ses souvenirs personnels par le commerce avec d'autres personnages. On fait valoir qu'Eusèbe a constaté l'erreur d'Irénée en ce qui touche les relations de Papias avec l'apôtre Jean. Outre que nous avons de bonnes raisons de croire qu'Eusèbe lui-même, malgré sa sagacité, pourrait s'être trompé, il est à remarquer que la situation d'Irénée vis-à-vis de Polycarpe est tout autre que vis-à-vis de Papias; que Polycarpe lui-même, qui fut à Rome, jouissait d'une notoriété tout autre que ce dernier. Il est souverainement invraisemblable, pour ne pas dire inconcevable, que saint Irénée ait pu prendre le change sur l'identité du Jean dont Polycarpe aimait à entretenir ses auditeurs et qu'une méprise de ce genre ait pu l'accompagner durant toute sa vie. Si l'opinion d'Eusèbe touchant les rapports de Papias avec « le presbytre Jean » est incompatible avec les renseignements de saint Irénée touchant les rapports de saint Polycarpe avec Jean l'apôtre, c'est Eusèbe qui est condamné par Irénée et pas inversement Irénée par Eusèbe.

C'est donc Jean l'apôtre et non pas quelque autre personnage ho-

(1) Deux suppositions d'ailleurs plus que gratuites; voir Camerlynck, p. 132 ss.

monyme que nul avant Eusèbe n'avait découvert dans l'ouvrage de Papias ni dans une tradition quelconque, qui illustra par son séjour l'Église primitive d'Asie Mineure et qui fut l'auteur du quatrième évangile et des autres écrits johanniques. Jean l'apôtre et Jean le presbytre sont un seul et même personnage.

M. Camerlynck termine sa dissertation par un chapitre dans lequel il réunit en faisceau les principaux témoignages de la tradition touchant l'origine du quatrième évangile (1).

Louvain.

A. Van Hoonacker.

(1) Si nous pouvions exprimer un regret touchant la remarquable publication où nous avons puisé les éléments de cet article, c'est que le latin, généralement assez élégant, soit cependant déparé çà et là par certains gallicismes ou certains *lapsus* contre les règles de la grammaire, un peu voyants; et encore que la liste des *errata*, malheureusement très longue déjà, aurait dû l'être encore plus. Parfois le lecteur ne manque pas d'être embarrassé par ces vétilles, comme p. e. p. 101, l. 14, où avant *anteacto tempore* il faut lire *de;* p. 129, l. 19, il faut lire : (juxta Harnack) Irenæus *non* fuerit Polycarpi discipulus; p. 153, l. 7, au lieu de *a Montanistis* le contexte demande *ab Alogis* etc. L'auteur, nous le savons, est excusable de ces légères imperfections par la hâte qu'il a dû mettre à l'impression de son travail. Celui-ci n'y perd rien de ce qui fait son vrai mérite. Le lecteur y reconnaîtra aisément le fruit de laborieuses recherches aidées d'un jugement parfois un peu subtil mais toujours pénétrant et original.

MÉLANGES

I

UN FRAGMENT INÉDIT

DE LA VERSION SAHIDIQUE DU NOUVEAU TESTAMENT

EPHES. I 6-II 8[b] (1)

Ce fragment consiste en un seul feuillet de parchemin, paginé 140 et 141. Il mesure 0[m]393 sur 0[m]298. Le texte est réparti en deux colonnes de 35 lignes chacune, mesurant 0[m]256 sur 0[m]075 entre réglure. La réglure a été faite, comme d'habitude, du côté chair, à la pointe sèche. Les piqûres de poinçon qui ont servi à tirer les lignes ne sont visibles qu'à la marge inférieure, pour les quatre lignes verticales, à 0[m]075 au-dessous de la dernière ligne horizontale; celles qui ont guidé la règle pour les lignes horizontales ne paraissent ni à l'intérieur ni à l'extérieur des colonnes. Elles se trouvaient probablement à l'extrémité des marges latérales et auront disparu quand le manuscrit a été rogné. D'ailleurs, les marges ne sont pas dans leur état primitif; elles sont déchirées ici et là, particulièrement dans le coin extérieur du bas. Actuellement la marge inférieure mesure 0,09 contre 0,035 pour la marge supérieure; la marge extérieure 0,07 contre 0,03 de la marge intérieure. L'espace entre les deux colonnes est de 0,027.

L'écriture est excellente comme exécution et trahit un calame digne des meilleures époques. Plusieurs raisons cependant s'opposent à ce que ce feuillet soit classé parmi les plus anciens spécimens de l'onciale copte. Le format par exemple est beaucoup trop grand pour

(1) Ce fragment, rapporté d'Égypte il y a dix à douze ans, nous a été gracieusement offert par M. le Chanoine Delaage, directeur de la maîtrise de Notre-Dame de Paris. Il est maintenant conservé, avec d'autres spécimens de notre collection particulière de manuscrits orientaux, au Musée ethnographique de l'Université catholique d'Amérique à Washington.

le VIe et même pour le VIIe siècle. Les lettres initiales sont aussi trop grandes. Les lettres finales sont généralement de bonne école, v. g. le ⲁ le ⲙ et le ⲣ; mais le scribe ne les emploie guère que lorsqu'il a déjà dépassé la réglure. Quelquefois même elles semblent avoir été employées pour l'effet, plutôt que pour économiser de la place. Le ⲫ montre déjà ce développement extraordinaire du ventre, qui s'accentuera encore plus tard, mais qui est absolument inconnu des anciens copistes. Enfin la ligne coupe l'écriture par le milieu, au lieu de la supporter. De tous ces détails paléographiques, nous croyons pouvoir conclure que notre feuillet ne peut être ni du VIe ni du VIIe siècle. Le VIIIe (ou même le commencement du IXe) siècle nous paraît amplement suffisant pour expliquer l'élégance de l'écriture et ce qu'elle offre de traditions vraiment classiques.

Notre texte se trouve tout entier dans le cod. Sah. 85 du musée Borgia qui a été publié avec les autres fragments sahidiques du Nouveau Testament de la même collection par M. Amélineau, dans la *Zeitschrift für aegyptische Sprache* (année 1886 et suiv.). Ceux qui sont au courant de la littérature copte comprendront que ce serait une mauvaise raison de nous abstenir de publier notre fragment, même s'il n'était pas plus ancien que celui du musée Borgia.

Le cod. Sah. 85 (Galat. VI, 1 — Ephes. VI, 6) a été décrit par Zoega (*Catalogus* p. 187) qui le classe dans son huitième groupe paléographique (X^e ou XIe siècle). Il porte, en marge, des lettres-chiffres indiquant les sections : ⲁ̅ à Ephes. I, 15 et ⲃ̅ à II, 8. Dans notre fragment les sections ne sont pas numérotées; mais à en juger par la grandeur relative des lettres initiales et des ornements qui les accompagnent, il est clair que des sections commençaient avec I, 15 et II, 4, et des sous-sections, ou paragraphes, avec II, 1, II, 3 et II, 8.

Nous avons quelque raison de croire que d'autres feuillets ayant appartenu au même manuscrit que le nôtre existent quelque part en Europe, probablement en Russie, et nous espérons que la description détaillée que nous avons donnée de celui-ci, facilitera l'identification de ces débris.

Voici maintenant le texte que nous faisons suivre d'une traduction grecque des passages dans les cas où il diffère du grec (Édition Tischendorf-Gregory).

P. 141 Ephes. I, 6 ⲉⲛⲧⲁⲓ̀ⲟ ⲙ̀ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛ̀
ⲧⲉϥⲭⲁⲣⲓⲥ ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥ
ϯϩⲓⲛⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲛ̀ϩⲏⲧⲥ
ϩⲓ̀ ⲡⲉϥⲙⲉⲣⲓⲧ ⲛ̀ⲩⲏ
7 ⲣⲉ̀ ⲛⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲛⲭ̀ⲓ ⲛ̀
ϩⲏⲧϥ ⲙ̀ⲡⲥⲱⲧⲉ ⲉ
ⲃⲟⲗ̀ ϩⲓⲧⲏ ⲛⲉϥⲥⲛⲟϥ
ⲛⲕⲱ̀ ⲉⲃⲟⲗ̀ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲙⲟ
ⲃⲉ̀ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲏⲛⲧⲣⲏ
8 ⲙⲁⲟ̀ ⲛ̀ⲧⲉϥⲭⲁⲣⲓⲥ ⲧⲁⲓ
ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲣⲉⲥ ⲣ̀ϩⲟⲧⲟ
ⲉϩⲟⲧⲏ ⲉⲣⲟⲛ ϩⲓ̀ ⲥⲟ
ⲫⲓⲁ ⲙⲙ ϩⲓ̀ ⲙ̀ⲡⲧⲣⲙ̀
9 ϩⲛⲧ ⲉⲁϥⲧⲁⲛⲟⲛ ⲉ
ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̀ⲡⲉϥ
ⲟⲩⲱⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉϥⲧⲱⲧ
ⲛ̀ϩⲏⲧ ⲉⲛⲧⲁϥⲕⲁⲁϥ
ⲛ̀ϩⲏⲧϥ ϧⲏⲛ ⲛ̀ⲩⲟⲣⲏ
10 ⲉⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̀
ⲛ̀ϫⲱⲕ̀ ⲉⲃⲟⲗ̀ ⲙ̀ⲡⲉⲟⲩ
ⲟⲉⲓⲩ ⲉϫⲉⲕ ⲡⲧⲏⲣϥ
ϩⲓ̀ ⲡⲉϫⲥ̀ ⲛⲉⲧϩⲓ̀ ⲛ̀
ⲙⲙⲩⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧϩⲓⲭⲏ
11 ⲛ̀ⲕⲁϩ ⲛ̀ϩⲏⲧϥ̀ ⲛⲁⲓ ⲉⲛ
ⲧⲁⲛⲕⲗⲏⲣⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉ
ⲁⲩⲛⲟⲣϫⲏ ⲉⲃⲟⲗ̀ ϧⲏⲛ
ⲡⲩⲟⲣⲏ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲱⲟⲩ
ⲙ̀ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ̀ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉ
ⲛⲉⲣⲅⲉⲓ ⲛ̀ⲡⲧⲏⲣϥ ⲕⲁ
ⲧⲁ ⲡⲩⲟϫⲏⲉ ⲙ̀ⲡⲉϥ
12 ⲟⲩⲱⲟⲩ̀ ⲉⲧⲣⲉⲡⲩⲱⲟ
ⲡⲉ ⲉⲛⲧⲁⲥⲓⲟ ⲙ̀ⲡⲉϥ
ⲥⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲩⲛⲁϩ
ⲧⲉ ϧⲏⲛ ⲡⲩⲟⲣⲏ ϩⲓ̀
13 ⲡⲉϫⲥ ⲓⲥ̀ ⲛⲁⲓ ϩⲱⲧ
ⲧⲏⲩⲧⲏ ⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲏ
ⲥⲱⲧⲏ ⲛ̀ϩⲏⲧϥ ⲉⲡⲩⲁ
ϫⲉ ⲛ̀ⲧⲙⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲧⲁⲣⲧⲉ
ⲁⲓⲟⲛ ⲙ̀ⲡⲉⲧⲛⲟⲩϫⲁⲓ̀
ⲛⲁⲓ ⲟⲛ ⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲏ
ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛ̀ϩⲏⲧϥ̀
ⲉⲁⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙ̀ⲡⲱ
ⲧⲏ ϩⲓ̀ ⲡⲉⲡⲛⲁ ⲙ̀ⲡⲉ
14 ⲣⲏⲧ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲉ
ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲏⲃ ⲛ̀ⲧⲉⲛ
ⲕⲁⲛⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲉⲩⲥⲱ
ⲧⲉ ⲛⲟⲩϫⲁⲓ̀ ⲉⲛⲧⲁⲓ̀ⲟ
ⲙ̀ⲡⲉϥⲥⲟⲟⲩ
15 ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ̀ ϩⲱ̀ ⲉⲁⲓⲥⲱ
ⲧⲏ ⲉⲧⲉⲧⲏⲛⲓⲥⲧⲓⲥ
ϩⲓ̀ ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲓⲥ ⲡⲉϫⲥ̀
ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛⲁⲅⲁⲡⲏ
ⲉⲧϫⲏ̀ ⲉϩⲟⲧⲏ ⲉⲛⲉⲧⲟⲩ
16 ⲁⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ̀ ⲉⲛϯⲗⲁ̀
ⲁⲛ ⲉⲓⲩⲛϩⲏⲟⲩ ϩⲁⲣⲱ
ⲧⲏ̀ ⲉⲓⲉⲓⲣⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲧⲏ
ⲛⲉⲉⲧⲉ ϩⲓ̀ ⲡⲁⲩⲗⲓⲁ̀
17 ϫⲉⲕⲁⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̀
ⲛⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲓⲥ ⲡⲉϫⲥ
ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙ̀ⲡⲉⲟⲟⲩ̀
ⲉϥⲉϯ ⲙⲡⲏⲧⲏ ⲡⲟⲩⲛⲓⲁ
ⲛ̀ⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙ̀ⲡ ⲟⲩⲟⲩⲱ
ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ̀ ϩⲓ̀ ⲡⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ
18 ⲉⲣⲉ ⲡⲃⲁⲗ̀ ⲙ̀ⲡⲉⲧⲏ
ϩⲏⲧ ϫⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ̀ ⲉⲧⲣⲉ
ⲧⲏⲉⲙⲉ ϫⲉ ⲟ̀ⲩ ⲧⲉ
ⲟⲉⲗⲡⲓⲥ ⲙ̀ⲡⲉϥⲧⲱϩⲓ
ⲟ̀ⲩ ⲧⲉ ⲧⲙⲛⲧⲣⲙⲛⲁⲟ̀
ⲙ̀ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲕⲗⲏ
ⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ϩⲓ̀ ⲡⲉⲧⲟⲩ

P. 142 19 ⲁⲁⲃ· ⲁϥⲱ ⲟ̀ⲩ ⲡⲉ ⲡⲉϩⲟⲩ
ⲟ̀ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉϥⲟⲓⲟⲛ
ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲛⲉⲧ
ⲛⲓⲥⲧⲉⲩⲉ· ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉ
ⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲁⲛⲁϩⲧⲉ
20 ⲛ̄ⲧⲉϥⲟⲓⲟⲛ· ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥ
ⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲟⲥ ϩⲓ̄
ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲉⲁϥⲧⲟⲩⲛⲟ
ϥϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲓ̄ ⲛⲉⲧⲙⲟ
ⲟⲩⲧ· ⲁⲩⲱ ⲁϥⲟⲓⲥⲟϥ
ϩⲓ ⲟⲩⲛⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲟϥ ϩⲓ̄
21 ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉϥϫⲟⲥⲉ
ⲉⲁⲣⲭⲏ ⲙ̄ⲡ ϩⲓ ⲉϣⲟⲩ
ⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡ· ϩⲓ ⲟⲩⲟⲓ ⲙ̄ⲡ·
ϩⲓ ⲙ̄ⲡⲧϫⲟⲉⲓⲥ ⲙ̄ⲡ.
ϩⲓ ⲣⲁⲓ ⲙ̄ⲡ ⲉⲩⲁⲩⲧⲁⲩ
ⲟϥ· ⲟⲩⲛⲟⲛⲟⲓ ϩⲓ̄
ⲡⲉⲓ ⲁⲓⲱⲓ ⲁⲗⲗⲁ ϩⲓ̄
22 ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ̀· ⲁⲩⲱ ⲡⲕⲁ̀
ⲙ̄ⲡ ⲁϥⲟⲃⲃⲓⲟⲟⲩ ϩⲁ
ⲡⲉϥⲟⲩⲉⲣⲓⲧⲉ· ⲁⲩⲱ
ⲁϥⲧⲁⲁϥ ⲛ̄ⲁⲡⲉ ⲉϩⲟⲩ
ⲉⲡⲧⲓⲣϥ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲁⲗ
23 ⲥⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲡⲉϥ
ⲥⲱⲙⲁ· ⲡϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ·
ⲙ̄ⲡⲉⲧϫⲓⲕ ⲉⲃⲟⲗ· ϩⲓ̄
ϩⲱⲃ ⲙ̄ⲡ ϩⲓ̄ ⲛ̄ⲧⲓⲣϥ
II. 1 ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄
ⲛⲟⲟⲩⲧ ϩⲓ̄ ⲛⲉⲧⲛⲁ
ⲣⲁⲛⲧⲱⲛⲁ ⲙ̄ⲡ ⲛⲉⲧⲛ̄
2 ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁ ⲧⲉ
ⲧⲙ̄ⲛⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ϩⲛⲧⲟⲩ
ⲙ̄ⲡ ⲟⲩⲟⲉⲓⲩ ⲕⲁⲧⲁ
ⲡⲁⲓⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲓ ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·
ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛ̄ⲧⲉ
ϫⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲁⲛⲣ ⲙ̄ⲡⲉ
ⲡⲛⲁ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓ
ⲧⲉⲛⲟⲩ ϩⲓ̄ ⲡⲩⲛⲣⲉ
ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲛⲧⲁⲧⲁⲩϩⲧⲉ.
3 ⲉⲁⲙⲟⲟⲩⲉ ϩⲱⲟⲛ
ϩⲓ̄ ⲡⲁⲓ ⲙ̄ⲡ ⲟⲩⲟⲉⲓⲩ
ϩⲓ̄ ⲛⲉⲙⲟⲩⲛⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ
ⲥⲁⲣϫ̄ ⲉⲛⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩ
ⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣϫ̄ ⲙ̄ⲡ
ⲛⲉⲉⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲩⲟ
ⲟⲛ ⲫⲩⲥⲉⲓ ⲡⲩⲛⲣⲉ
ⲛ̄ⲧⲟⲣϥ̄ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲕⲉ
ⲥⲉⲉⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ·
4 ⲙⲛⲟⲩⲧⲉ ⲭⲉ ⲟⲩⲣⲏ̄
ⲛⲁⲟ̀ ⲛⲉ ϩⲓ̄ ⲡⲛⲁ́ ⲉⲧⲃⲉ
ⲧⲉϥⲁϩⲁⲛⲏ ⲉⲧⲛⲁ
ⲩⲱⲟⲥ ⲉⲛⲧⲁϥⲙⲉⲣⲓⲧⲏ̄
5 ⲛ̄ϩⲛⲧⲥ̅· ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲛⲟ
ⲟⲩⲧ ϩⲓ̄ ⲛⲉⲛⲛⲁⲣⲁⲛⲧⲱ
ⲛⲁ· ⲁϥⲧⲁⲛϩⲟⲛ ϩⲓ̄ ⲛⲉ
ⲭⲥ̅· ⲉⲧⲉⲧⲛⲧⲟⲧϫⲛⲧ
6 ϩⲁⲣ ϩⲓ̄ ⲟⲩϩⲛⲟⲧ· ⲁⲩⲱ
ⲁϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥⲏ̄ ⲛ̄ⲛ
ⲛⲁϥ· ⲁϥⲟⲓⲥⲟⲛ ⲛ̄ⲛ
ⲛⲁϥ ϩⲓ̄ ⲛ̄ⲛⲓⲛⲧⲉ ϩⲓ̄
7 ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲓⲥ̅ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲉ
ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ· ϩⲓ̄ ⲡⲉ
ⲟⲩⲟⲉⲓⲩ ⲉⲧⲛⲛⲧ ⲛ̄
ⲡⲉϩⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲧⲣⲛⲁⲟ̀ (sic 1)
ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉϥⲭⲁⲣⲓⲥ ϩⲓ̄
ⲟⲩⲛ̄ⲛⲧⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ
ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲛ ϩⲓ̄ ⲡⲉ
8 ⲭⲥ̅ ⲓⲥ̅· ⲛ̄ⲧⲁⲩⲧⲁⲛ
ϩⲉⲧⲛⲧⲏ̄ ⲅⲁⲣ ϩⲓ̄
ⲧⲉϥⲭⲁⲣⲓⲥ ϩⲓⲧⲏ̄ ⲧⲛ̄

1. lisez ⲡⲉϩⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲛⲛⲧⲣⲛⲁⲟ?

VARIANTES

	GREC.	COPTE.
Eph. I, 6	ηγαπημενω	ajoute υιω αυτου
7	εχομεν	a lu (1) ελαβομεν? (accepimus)
—	παραπτωματων	— αμαρτιων ημων
10	εις οικον...	— εις την οικ...
—	ανακεφαλαιωσασθαι	— τελειν ou πληρουν
—	τα επι τοις	— τα εν τοις
11	εν ω και εκληρωθημεν	— ον κεκληρωμεθα (sorte consecuti sumus)
—	κατα προθεσιν του τα	— κατα την προθεσιν του θεου τα
12	προηλπικοτας	— προπεπιστευκοτας
—	χριστω	ajoute Ιῆς
13	πιστευσαντες εσφραγισθητε	a lu πιστευετε σφραγισθεντες
14	περιποιησεως	— σωτηριας
15	την καθ υμας πιστιν	— την πιστιν υμων
—	κυριω Ιησου	ajoute χω
16	μνειαν	ajoute υμων
18	πεφωτισμενους τους οφθαλμους	a lu πεφωτισμενων των οφθαλμων
20	επουρανιοις	— ουρανοις
21	δυναμεως	ajoute πασης
—	κυριοτητος	— id.
23	τα παντα εν πασιν	a lu εν πασιν εν τω παντι
II 3	λοιποι	ajoute ανθρωποι
5	συνεζωοποιησεν τω	a lu εζωοποιησεν εν τω
—	χαριτι	ajoute γαρ
6	συνηγειρεν	— αυτω
—	και συνεκαθ·	omet και, ajoute αυτω
—	επουρανιοις	a lu ουρανοις

(1) On *semble avoir lu*, et de même dans tous les cas qui suivent.

7 το υπερβαλλον πλουτος	—	το περισσον του πλουτους
8 σεσωσμενοι	—	ζωοποιηθεντες
— χαριτι	ajoute	αυτου

La principale observation à faire au point de vue philologique concerne l'usage du participe ⲉⲧⲁⲓ ⲉϩⲟⲧⲏ ⲉ pour rendre la préposition εις dans ce passage την αγαπην εις παντας τους αγιους (I, 15). L'expression correspondante ⲉⲧⲟⲓ ⲉϧⲟⲧⲏ se trouve aussi dans le texte bohaïrique (édit. Wilkins) suivie de la préposition ⲛⲉⲛ au lieu de ⲉ. Peyron (*Lexicon*) avait déjà remarqué l'usage en Fayoumien de ⲉⲧⲁⲓ ⲉϩⲟⲧⲏ ⲉ pour rendre la préposition προς dans I Thess. I, 8, où le Bohaïrique porte ⲉⲧϩⲁ. Je trouve encore ⲉⲧⲁⲓ ⲉϩⲟⲧⲏ ⲉ pour εις dans le passage sahidique II Cor. XI, 3. (Zoega, *Catalogus*, p. 287). La version bohaïrique porte au même endroit ⲉⲧϧⲉⲛ suivant la variante εν de plusieurs manuscrits grecs.

Washington. H. Hyvernat.

II

LE SOI-DISANT TESTAMENT DE N. S. J. C.

Au nombre des écrits mis sous le nom du pape saint Clément, on connaissait une composition syriaque, en deux livres, qui s'intitulait *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, et dont M. de Lagarde avait publié un specimen dans ses *Reliquiae iuris ecclesiastici* (1856). On estimait que cette composition syriaque, traduite du grec, ne pouvait en aucune manière appartenir à la période préconstantinienne, mais qu'elle avait des sources anciennes. C'est cette composition syriaque que Mgr Rahmani, patriarche syrien catholique d'Antioche, vient d'éditer en syriaque, avec une traduction latine, une traduction latine, une introduction et des notes (1).

Le texte syriaque a été trouvé par Mgr Rahmani dans un manuscrit aujourd'hui conservé à Mossoul, dans la bibliothèque métropolitaine des Syriens catholiques. Le manuscrit est du XVIIe siècle, exactement de

(1) I. E. Rahmani, *Testamentum D. N. I. C.* (Mayence, Kirchheim, 1899).

1651-1652. Il renferme toute la Bible, et, à la suite, huit livres, dont les deux premiers sont notre soi-disant *Testamentum*. Le troisième donne le texte de cette *Constitution ecclésiastique* que les Allemands désignent sous le titre d' « Apostolische Kirchenordnung »; le quatrième, le cinquième, le sixième et le septième sont des extraits du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*, le huitième reproduit les prétendus *Canons apostoliques*. Mgr Rahmani nous informe lui-même (p. XI) qu'il connaît d'autres manuscrits syriaques de son *Testamentum*, mais qu'il n'a pas eu l'occasion de les consulter; il note seulement les variantes d'un ms. syriaque du XVIe siècle du Musée Borgia à Rome et celle du ms. de Paris qui avait servi à M. de Lagarde (*Sangerm.* 38, VIIIe siècle), le même auquel nous devons le texte syriaque de la *Didaskalia apostolorum*; et il nous promet de publier plus tard une version arabe faite d'après le copte, qu'il a trouvée au Musée Borgia.

Le vénérable prélat a vu juste quand il a vu que son *Testamentum* avait des éléments en commun avec l'*Apostolische Kirchenordnung*, avec les *Canones Hippolyti*, avec le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*. Mais il ne suffit pas de voir cette relation, il faut déterminer la dépendance des textes qu'on rapproche. Mgr Rahmani a cru pouvoir conclure que le *Testamentum* était la source à laquelle avait puisé le rédacteur des *Constitutions*, le rédacteur des *Canons*, le rédacteur de l'*A. K.*, et par suite considérer son *Testamentum* comme un texte antérieur au IIIe siècle. Or, si l'on en juge par les exemples mêmes donnés par l'éditeur, il semble que la dépendance soit justement inverse. Dès lors le *Testamentum* sera au plus tôt une compilation du Ve siècle. Nous en avions eu l'impression en lisant les prolégomènes de Mgr Rahmani; nous avons constaté, depuis, que M. Achelis (1) avait exactement le même sentiment, pareillement Dom Germain Morin (2), pareillement M. Harnack (3), pareillement M. Funk (4).

Le *Testamentum*, avons-nous dit, est en syriaque, mais ce syriaque est une traduction d'un original grec. A la fin du second livre, en effet, le traducteur syriaque a souscrit de son nom en ces termes : « Ci finit le livre second de Clément, traduit de la langue grecque en la syriaque par l'humble Jacques, l'an des Grecs 998 », soit l'an 687 de notre ère. Cet humble écrivain n'est autre que Jacques d'Édesse, le plus important représentant de la littérature syriaque à la fin du VIIe siècle. —

(1) *Theol. Literaturzeitung*, 1899, p. 705.
(2) *Revue bénédictine*, 1900, p. 25.
(3) Académie des sc. de Berlin, 30 nov. 1899.
(4) *Catholik*, 1900, I, p. 9.

Cette traduction de Jacques d'Édesse serait la plus ancienne attestation du *Testamentum*, si une note du ms. syriaque de Paris (lequel est du VIIIe siècle) ne signalait le patriarche Sévère d'Antioche (en 512 et suiv.) comme ayant cité le *Testamentum* : le texte de Sévère n'a pas encore été retrouvé. Le début du VIe siècle serait, à ce compte, le terminus ad quem en deçà duquel il ne faut pas chercher l'origine du *Testamentum*. Si, de plus, comme veut Funk, la filiation littéraire est telle que le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* ait donné naissance à l'*Aegyptische Kirchenordnung*, et cette dernière au *Testamentum*, ce sera entre 400 et 500 qu'il conviendra de placer la composition du *Testamentum*.

Le *Testamentum* s'ouvre par une apocalypse (I, 1-14) : le Christ ressuscité apparaît aux apôtres et leur donne le Saint-Esprit. Sur quoi, Pierre et Jean demandent au Sauveur de les instruire des signes de la fin du monde. — Le Christ prédit les famines, les pestes, les rois cupides et sanguinaires, et notamment l'exaltation en Occident d'un roi barbare, athée, ennemi et persécuteur des fidèles, qui dominera sur les nations barbares et répandra bien du sang. Puis commenceront les prodiges avant-coureurs : les femmes enfanteront des dragons, les nouveau-nés seront des vieillards ou des quadrupèdes... Il y aura des troubles dans les Églises; les pasteurs seront iniques, avares, bavards, orgueilleux, gens de bonne chère et de plaisir; la vertu disparaîtra et il ne persévérera que les élus. En ce temps, l'Antéchrist fera son apparition. La Syrie sera pillée; la Cilicie lèvera la tête en demandant un juge; la fille de Babylone boira le calice; la Cappadoce, la Lycie, la Lycaonie courberont l'échine. Les armées barbares se montreront alors, avec leurs chars en foule. Massacres en Arménie, en Bithynie, dans le Pont, en Lycaonie, en Pisidie, en Phénicie, en Judée. L'Orient sera conquis tout entier par l'Antéchrist « aux larges pieds et aux blanches paupières ». — Le Christ conclut en prescrivant aux apôtres d'annoncer ces choses à tous.

Cette apocalypse se retrouve pour une part dans un fragment latin publié par M. James d'après un ms. latin du VIIIe siècle conservé à Trèves (1). On serait bien imprudent d'y reconnaître l'*Apocalypse de S. Pierre* : il n'y a pas une demi-ligne de commune à l'*Apocalypse de S. Pierre* et au *Testamentum*, et le genre d'imagination des deux auteurs apocryphes est sensiblement différent. Aussi bien l'apocalypse du *Testamentum* trahit elle-même son origine et sa date. Son origine, par la mention de tous les pays d'Asie Mineure et de Syrie qu'elle

(1) *Apocrypha anecdota* (Cambridge, 1893), p. 151 et suiv.

énumère, depuis la Bithynie et le Pont jusqu'à la Judée et la Phénicie. Sa date, par la mention du roi barbare venu de l'Occident, un roi que l'on a soin de nous présenter comme athée et persécuteur : indice que l'auteur avait quelque idée de barbares occidentaux, les Goths par exemple, et qu'à ses yeux un prince athée et persécuteur était une chose exceptionnelle, ainsi que pouvaient en juger des contemporains de l'empire depuis longtemps chrétien. Dom Morin a pensé reconnaître l'empereur Maximin (235-238) dans ce roi barbare, pour cette raison que Maximin était d'origine barbare et occidentale, et qu'il fut cruel, belliqueux, cupide, persécuteur (1); mais le même critique croit que l'on pourrait aussi songer à Dèce. Nous croyons, au contraire, que pareilles précisions historiques dépassent de beaucoup les vagues et banales indications du *Testamentum*. Les variations eschatologiques primitives, comme celles du quatrième livre d'Esdras, comme celles de l'épître de Barnabé, peuvent être interprétées avec cette rigueur, et encore ces interprétations ne s'imposent point! Mais dans les apocalypses d'arrière-saison, la foi à l'échéance prochaine de la fin n'est plus de force à prédire avec cette assurance : la perspective de l'auteur du *Testamentum* est indéterminée, et son eschatologie une pure fiction d'avenir. — Encore moins verrons-nous dans les reproches faits par le *Testamentum* aux pasteurs prévaricateurs et indignes un esprit rigoriste qui rappellerait le Montanisme : le relâchement du clergé est un thème sans date aux animadversions des plus saintes gens, notamment parmi les religieux. Saint Jérôme, qui n'était pas montaniste, ne s'est pas fait faute de montrer à maintes reprises cette véhémence, par exemple dans les *Tractatus* qu'il prêchait dans son monastère de Bethléhem : « *Et si imperator est, et si praefectus est, et si episcopus est, et si presbyter est* (*in ecclesia enim istae sunt dignitates*), *quicumque malus est, in conspectu sancti pro nihilo computatur... Si erat mihi amicus aut proximus, sive episcopus aut presbyter, sive in quacumque dignitate constitutus, tamen si pervertebat vias suas, sic eum fugiebam ut penitus eius memoriam non facerem* (2). »

Donc, jusqu'à preuve du contraire, nous nous garderons de voir, dans la partie eschatologique du *Testamentum*, aucune allusion qui nous induise à y reconnaître fût-ce une source du IIe siècle connue par un rédacteur du Ve. Et nous classerons cette apocalypse tard venue dans la même littérature que l'*Apocalypse d'Esdras*, qui, elle aussi, rédigée en grec, a passé ensuite en syriaque et en arabe; dans la

(1) *Revue bénéd.*, p. 11.
(2) *Anecdota Maredsolana*, III, 2 (Maredsous 1897), p. 30 et 157.

même littérature que la *Seconde apocalypse de Paul,* qui, composée en grec, a passé de même en syriaque : deux apocalypses postérieures à Théodose.

Le reste du *Testamentum* a trait, non plus à la fin du monde, mais aux institutions ecclésiastiques : le Christ ressuscité les décrit aux apôtres, y compris Mathias, auxquels se sont jointes Marthe, Marie et Salomé. Cette mise en scène n'est pas sans rapport avec la littérature des évangiles apocryphes. Salomé est interlocutrice du Christ dans un fragment célèbre de l'*Évangile selon les Égyptiens*. Mathias est l'apôtre à qui le Christ s'adressait dans l'évangile apocryphe cher à Basilides et connu sous le nom de *Traditions de Mathias*.

Passons sur la description des édifices destinés au culte (I, 19), sorte de groupe ecclésiastique modèle dont l'ensemble architectural imposant et compliqué, ne peut avoir été conçu que par un écrivain qui avait vu les édifices de l'époque constantinienne et postconstantinienne, ainsi que l'a fortement marqué M. Funk.

L'édifice construit, on y installe l'évêque. L'évêque, élu au préalable par « tout le peuple », est sacré un dimanche par « les évêques voisins », en présence du presbyterium silencieux : il est sacré par l'imposition des mains de tous les évêques ensemble, puis par une seconde imposition des mains de l'un des évêques présents, chacune de ces impositions accompagnée d'une invocation dont le texte nous est donné. L'imposition finie, le peuple acclame l'élu par l'acclamation : Ἄξιος, ἄξιος, ἄξιος. — La consécration ainsi présentée par le *Testamentum* est, chose curieuse, une consécration double : l'évêque est consacré deux fois, une première fois par tous les évêques présents, une seconde fois par un évêque seul. Voici comment on peut expliquer cette singularité. Notre liturgiste aura trouvé dans les *Canones Hippolyti* (can. 8-19) une description de consécration où l'évêque est consacré par un évêque seul; mais il aura vu de son temps l'évêque consacré par l'imposition des mains de trois évêques, ainsi que le demandait la règle au IVe siècle, ainsi que l'expriment les *Constitutions apostoliques* (VIII, 4). Notre apocryphe aura combiné les deux usages, l'ancien et l'actuel, en une liturgie composite et artificielle. Nous avons là, entre autres, un indice de sa dépendance concurremment envers les *Canones Hippolyti* et les *Constitutions apostoliques*.

La fonction de l'évêque sera de prier, de présider les prières liturgiques, le jour à tierce, à sexte, à none, à la douzième heure (six heures du soir), au lucernaire, — la nuit à la première heure de la nuit, au milieu de la nuit, à la première heure de l'aurore (I, 22). Les *Constitutions apostoliques* (VIII, 34) connaissent tierce, sexte,

none, le lucernaire, et le chant du coq et le point du jour. Notre liturgiste, fidèle à son système composite, y surajoute la douzième heure et la première heure de nuit, qui font triple emploi avec le lucernaire, d'accord en cela en partie avec les *Canons d'Hippolyte* (236), qui placent entre none et le lucernaire « la prière de l'heure où le soleil se couche, qui est l'achèvement du jour ».

L'évêque offre le saint sacrifice le dimanche et le samedi (I, 23). Cette célébration du samedi est à remarquer, car l'usage d'une synaxe liturgique le samedi est un usage inconnu avant le IVe siècle. M. Funk, qui l'a relevé dans les *Constitutions apostoliques* (II, 59), donne comme premières attestations S. Basile, Astère d'Amasée, S. Jean Chrysostome, Cassien (1), encore un trait qui nous éloigne sensiblement des origines chrétiennes.

Suit (I, 23) une description de la liturgie eucharistique. Ensemble évêque et prêtres imposent les mains sur les pains qui ont été disposés sur l'autel. Cependant le peuple échange le baiser de paix. Le silence se fait et le diacre a la parole pour congédier les indignes. Les catéchumènes ont été congédiés auparavant. Le diacre achève son adresse, qui est peut-être une litanie, mais d'une rédaction mal explicite (2). Et l'évêque commence l'anaphore, dont le texte est loin d'avoir l'intérêt de l'anaphore de Sérapion, récemment retrouvée par M. Wobbermin et que nous avons étudiée voici un an (3). L'anamnèse s'y réduit à ceci :

Qui cum traderetur passioni voluntariae..., accipiens panem dedit discipulis suis dicens : accipite, manducate, hoc meum est corpus, quod pro vobis confringitur in remissionem peccatorum. Quotiescumque hoc facietis, resurrectionem meam facietis.
Similiter calicem vini quod miscuit dedit in typum sanguinis qui effusus est pro nobis.

L'épiclèse n'existe pour ainsi dire pas. Nulle mention du *Pater,* pas plus que du *Tersanctus.* Il y a lieu de penser que nous avons là une anaphore violemment réduite.

La hiérarchie comprend d'abord l'ordre des prêtres. Le prêtre est consacré par l'imposition des mains de l'évêque, accompagnée d'une prière dont on nous donne le texte (I, 30). Chaque église doit avoir douze prêtres, sept diacres, quatre sous-diacres et trois veuves (I, 34). Le diacre est consacré par l'imposition des mains de l'évêque, accompagné d'une prière dont le texte est donné aussi (I, 38). Les veuves sont

(1) *Die apostolischen Konstitutionen* (Rottenburg, 1891), p. 93.

(2) Nous avons au contraire plus loin (I, 35), sous le titre de *Proclamatio diaconi,* un beau specimen de litanie diaconale, qui pourrait appartenir à la liturgie eucharistique et se placer à cet endroit, avant l'Anaphore.

(3) *Bulletin de litt. eccl.* (1899), p. 75 et suiv.

consacrées de même par l'évêque, mais sans imposition des mains (I, 41). Les sous-diacres (I, 44), les lecteurs (I, 45) sont consacrés comme les veuves.

Tout le livre second a trait aux laïques et au catéchuménat. On écarte d'abord du catéchuménat certaines catégories, les impudiques, les ivrognes, les sculpteurs d'idoles, les comédiens, les cochers de cirque, les gladiateurs, les veneurs, les prêtres païens, les gardiens de temples. On écarte les maîtres d'écoles, les militaires et les magistrats. Prescriptions qui, pour la plupart, supposent une société encore païenne, sans doute, — on les rencontre déjà dans les *Canones Hippolyti*, — mais qui se maintinrent longtemps dans la morale catholique. On les retrouve chez saint Épiphane, dans le petit traité de la même époque qui s'intitule *Syntagma doctrinae* et qui porte le nom (supposé) de saint Athanase, et dans les textes coptes qui en dérivent.

La description du catéchuménat est fort intéressante dans le *Testamentum*. On y retrouve (1) la description du baptême solennel du samedi saint avec une grande prière d'exorcisme préparatoire (II, 7). Les séances de catéchèse ont duré les quarante jours du carême (*diebus quadraginta paschae*) : — de la quarantaine, on sait qu'il n'y a pas de traces antérieures au IVe siècle; — le samedi saint venu, les catéchumènes sont réunis à minuit, ils n'ont rien à apporter avec eux sinon un pain pour l'eucharistie. Ils sont d'abord oints par l'évêque d'une onction d'huile. A chacun l'évêque fait dire : « Je renonce à toi, Satan, à tout ton culte, à tes pompes, à tes désirs, à tes œuvres ». L'évêque les oint alors en disant : « Je t'oins de cette huile pour que tu sois délivré de tout esprit mauvais et impur, et délivré de tout mal. » L'évêque confie alors le catéchumène aux prêtres pour le baptême.

Au sortir de l'eau, le baptisé est à nouveau oint d'huile, par le prêtre, avec les paroles : « Je t'oins d'huile au nom de Jésus-Christ » (II, 8). On entre alors dans l'église. Là l'évêque impose les mains sur les nouveaux baptisés, et, dans une invocation solennelle, il appelle sur eux le Saint-Esprit. L'invocation achevée, il oint le front de chaque baptisé en disant : « Je t'oins en Dieu tout-puissant, en Jésus-Christ, en l'Esprit-Saint, pour que tu sois un ouvrier de foi parfaite et un vase agréable à Dieu » (II, 9). Ici encore, comme pour la consécration épiscopale, nous avons deux rituels qui se superposent : celui des *Canons d'Hippolyte,* où figure l'onction de l'exorcisme avant l'immersion, puis l'onction du chrême au sortir de l'immersion (*Can.* 120 et

(1) On pourra aisément comparer cette description de la liturgie baptismale à celle des *Canones Hippolyti* (c. 112 et suiv.). On verra le procédé de décalque et d'amplification pratiqué par le *Testamentum* sur les *Canones*.

133), et un rituel autre que le précédent où figure une onction et une imposition des mains avec une invocation au Saint-Esprit, tous rites accomplis par l'évêque.

Notons enfin que la communion pascale ne s'achève pas sans que les nouveaux baptisés soient instruits du dogme de la résurrection de la chair. « Avant le baptême, personne ne doit connaître mot de cette résurrection », lisons-nous, « et nul ne doit le connaître que celui qui reçoit l'eucharistie » (II, 10). C'est à ce détail qu'est réduite dans le *Testamentum* la soi-disant discipline de l'arcane.

Nous négligerons les dernières instructions du *Testamentum* (II, 12-27), encore que quelques-unes soient intéressantes pour l'histoire des institutions ecclésiastiques. Le livre s'achève comme il a commencé : le Christ bénit ses apôtres et disparaît à leurs regards. Jean, Pierre et Matthieu consignent par écrit les paroles du Maître, et en adressent un exemplaire à Jérusalem par les soins de Dosithée, de Silas, de Magnus et d'Aquila.

Tel est à grands traits cet apocryphe. On nous en donnera bientôt, espérons-le, une édition, où l'on verra les éléments originaux du *Testamentum* se détacher des éléments d'emprunts et plus anciens. A l'heure actuelle, ce départ, minutieux à faire, n'est pas fait; l'on ne peut parler des institutions dont témoigne le texte que comme d'institutions contemporaines du rédacteur dernier; et cela même est bien aventureux. Ce rédacteur, en effet, a utilisé des pièces anciennes, les *Canons d'Hippolyte,* par exemple, et d'autres encore, pour décrire l'Église telle qu'il la conçoit, plutôt que telle qu'elle est, strictement : on s'en douterait, ne serait-ce qu'à l'entendre parler des charismes et aussi bien des confesseurs.

Nous n'avons voulu, quant à nous, que signaler à nos lecteurs la publication de Mgr Rahmani, leur en montrer l'intérêt, et les mettre en garde contre des malentendus.

Pierre Batiffol.

Toulouse.

III

MENUS PROBLÈMES DE CRITIQUE ET D'EXÉGESE

I

L'UNITÉ D'ABDIAS

Dans la prophétie d'Abdias, qui n'a qu'une page, plusieurs critiques modernes distinguent deux morceaux, d'époque très différente. La première partie (℣ 1-9 ou 10) serait la reproduction fidèle d'un ancien écrit, suivi plus librement par Jérémie (XLIX, 7-22); la seconde partie (℣ 10 ou 11-21), un développement de ce thème primitif par un auteur vivant après l'exil (Ewald, Graf, Kuenen, Reuss, Briggs, Driver, Marti, Cornill). M. Nowack (1897) présente une autre division : ℣ 1-7 + 10-14; et 8, 9 + 15-21. Leur jugement s'appuie sur le sens de tel ou tel passage, et ne tient pas compte du rythme. Cependant, pour prononcer sur l'unité d'un poème lyrique, il n'est pas inutile de considérer le rythme, la structure et la disposition des strophes. Essayons de le démontrer en appliquant la théorie du P. Zenner à la prophétie d'Abdias (1).

Plusieurs essais de ce genre, qui n'ont pas encore abouti à un plein accord entre les savants, ont sans doute jeté du discrédit sur les études de métrique hébraïque. En cette matière, en effet, on a le droit de traiter d'arbitraire tout ce qui n'est pas prouvé scientifiquement. Comme motif de son choix dans la distinction des chœurs, c'est peu d'alléguer son goût personnel et une sorte d'instinct, ou même le naïf désir de mettre de la variété dans le chant (2). Il faut donner des

(1) Je dois au P. Hontheim S. J., connu par ses publications sur la strophe hébraïque, d'excellentes remarques et indications, qui m'ont beaucoup aidé à compléter et perfectionner ce travail, et dont je lui suis vivement reconnaissant.

(2) Dans son ouvrage, « *Le livre sacré des Psaumes* traduit de l'hébreu en français et en latin, *avec indication de l'antique marche dialoguée des chants* » (1883), M. Benoît Vacquerie, ancien professeur de l'Université, s'exprime ainsi : « Au surplus, *nous n'affirmons rien sur l'exactitude de la division des chœurs; tout cela est purement esthétique* et n'a rien de rigoureusement essentiel. On peut donc contester le personnage mis en scène; mais ce qui est incontestable, c'est que ces interruptions, *quelles qu'elles soient* (!), deviennent utiles, nécessaires même, *en ce qu'elles sauvent de l'uniformité*, comme cause d'effets inattendus, ou comme source précieuse d'accidents heureux, qui donnent au chant le mouvement et la vie » (p. XXII). A la faveur de cet avertissement, le traducteur établit deux chœurs, qui alternent verset par verset, et, pour éviter la monotonie de la psalmodie moderne, il introduit de temps en temps un solo, une voix de prophète, ou le chant d'un verset par les deux chœurs réunis.

raisons que tout le monde puisse apprécier. J'ose espérer que ces courtes pages, lues attentivement jusqu'au bout, ne laisseront pas l'impression d'affirmations gratuites et arbitraires.

Prenons pour point de départ le *parallélisme des membres,* caractère classique de la poésie hébraïque, bien constaté dans les Psaumes, les Proverbes, et plusieurs passages des Prophètes. Ce parallélisme permet de distinguer des membres de phrase, formés chacun de deux, trois ou quatre mots accentués. Appelons *stique* chaque membre, *vers* l'ensemble de plusieurs stiques, et *strophe* l'assemblage de plusieurs vers. Toute la question est de savoir ce qui nous guide pour grouper dans un vers un certain nombre de stiques, dans une strophe un certain nombre de vers, et enfin — ceci est capital au point de vue de l'unité de l'œuvre — pour exiger dans le poème un nombre de strophes déterminé.

En tout cela, exactement comme pour discerner les *membres parallèles,* on est guidé d'abord — mais cette indication est loin de suffire toujours — *par le sens et la suite des pensées.* Si trois stiques offrent entre eux pour le sens un rapport intime, le vers sera composé de trois stiques; si le parallélisme ne s'étend qu'à deux, ces deux stiques formeront un vers. A leur tour les vers, toujours d'après le sens, sont rangés en petits groupes dont l'ensemble compose une strophe. Dans ma traduction chaque stique commence une nouvelle ligne; le premier stique de chaque vers la commence un peu en avant sur la gauche; *et le vers occupe ainsi deux ou trois lignes;* le lien plus étroit ou plus lâche dans l'enchaînement des pensées est marqué par les différents intervalles des lignes. Une simple lecture, je pense, permettra de saisir, pour le détail de chaque vers et de chaque petit groupe de vers, comment la disposition graphique est justifiée par le sens. Voici pour les strophes. L'idée principale du Prophète, *Édom puni de son crime contre Juda,* est exprimée avec précision et force dans la strophe alternante (1), qui, placée au centre, résume vivement le sens du poème. Chaque strophe développe une pensée distincte de ce thème unique. Les deux premières strophes annoncent le châtiment; les deux dernières en expliquent la raison :

1re *strophe :* Ton orgueil sera humilié.
1re *antistrophe :* Ta ruine sera complète.
2de *strophe :* C'est pour ton crime au jour des malheurs de Juda.
2de *antistrophe :* Juda sera vengé par ta ruine, et dominera.

(1) Ainsi appelée parce qu'elle est chantée en parties successives par les deux chœurs qui alternent. Voir *Revue biblique,* janvier 1899, *La forme chorale du ch. III d'Habacuc.*

La synonymie des expressions, et parfois la répétition multiple des mêmes termes, nous préserve de l'arbitraire dans le groupement des stiques et des vers d'après le sens. Ainsi, ce mot du premier vers « *parmi les peuples* » est répété dans le second vers; — le mot « *cœur* » se trouve aux troisième et quatrième vers, avec l'idée d'orgueil, d'élévation; — « *Qui me fera descendre?... Je t'en ferai descendre* », aux quatrième et cinquième vers; — « *Si des voleurs étaient entrés chez toi... Si des vendangeurs étaient entrés chez toi* », aux sixième et septième vers, etc. La seconde strophe (℣ 11-14) est particulièrement remarquable par la répétition du mot « *au jour* », qui revient dix fois depuis le premier vers jusqu'au dernier. Trois vers sont groupés ensemble au ℣ 17, parce qu'ils ont chacun le même refrain, « *au jour du désastre* ». J'ai rendu les synonymes hébreux par des synonymes français, en répétant le même mot lorsqu'il est répété dans le texte.

Si utiles que soient ces indications fournies par le texte, ce n'est pas tout. La strophe et l'antistrophe, déjà distinctes par le sens, se correspondent par le nombre, la dimension et la disposition symétrique des groupes de vers qui les composent. C'est là un nouveau moyen de les discerner, d'en fixer les limites. Dans toutes deux un sens complet se développe sous une forme rythmique, assez complexe, mais bien précise, dans un équilibre harmonieux. Quand ce phénomène de l'accord entre le sens et la forme se reproduit plusieurs fois dans une pièce, il devient difficile d'y voir l'effet d'une coïncidence fortuite. Mais quand il est constaté, comme c'est le cas, dans un bon nombre de chants, on peut le regarder comme une loi certaine de la poésie lyrique des Hébreux.

Troisième indication qui sert beaucoup à distinguer les strophes. Volontiers le nom de Iahvé prend place en tête ou à la fin d'une strophe. On peut le voir dans plusieurs psaumes (1); on le remarquera ici au commencement et à la fin de la première strophe, au premier vers de la strophe alternante, et, dans la seconde antistrophe, également au premier vers, à la fin de la première et de la seconde partie. Parfois des synonymes, des mots répétés, placés avec art au premier et au dernier vers d'une strophe, arrêtent le cadre qui contient le développement d'une pensée. C'est ce que M. D. H. Müller appelle *inclusio*. Le psaume LXXXIX (Vulg. LXXXVIII), ℣ 29-38, en présente dans sa seconde antistrophe un exemple frappant :

(1) Psaumes (héb.) XXXI, LXXXIX, CXL, VI + XIII, etc. Voir ZENNER, *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, 1896. Voir le Psaume XL dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, mars 1899, p. 92, 93.

Pour l'éternité je lui assure ma faveur,
mon alliance avec lui sera *immuable!*
J'établirai sa race pour toujours;
son trône durera comme les jours des cieux.

Si ses enfants abandonnent ma loi,
s'ils ne marchent pas suivant mes préceptes;
S'ils transgressent mes ordres,
et ne gardent pas mes commandements,
Je châtierai par la verge leur péché,
et par des fléaux leur iniquité!

Mais je ne lui retirerai pas ma faveur,
je ne ferai pas mentir ma fidélité;
Je ne violerai pas mon alliance,
et l'arrêt de ma bouche ne sera pas changé.
Je l'ai une fois juré par ma sainteté;
je ne manquerai pas de parole à David.

Sa race existera pour l'éternité,
son trône, devant moi comme le soleil;
Comme la lune, il est fixé *pour l'éternité*
dans le firmament *immuable.*

D'autres fois un stique est répété par manière de refrain, à un intervalle symétrique, par exemple, « *au jour de la détresse* », Abd., ℣ 12 et ℣ 14.

La symétrie des strophes, dans la prophétie d'Abdias, apparaîtra clairement si l'on note par des chiffres le nombre des *vers* de chaque strophe. (Voir ci-dessus la manière de compter les vers.)

1re strophe : 2 + 3.
1re antistrophe : 3 + 2.
Strophe alternante : 2 + 2.
2de strophe : (2 + 3) + (3 + 2).
2de antistrophe : (3 + 2) + (2 + 3).

Pour apprécier la valeur de ces raisons, il faut les considérer dans leur *ensemble*. Il est impossible de voir le jeu d'un simple hasard dans les combinaisons multiples, qui disposent symétriquement le développement des pensées, les expressions, les vers, les groupes de vers. Tout cet art pourtant ne s'aperçoit pas au premier coup d'œil; c'est seulement par l'étude de plusieurs poèmes, des psaumes surtout où l'on a quelques restes du *séla*, précieuse indication musicale, qu'on arrive, en constatant les caractères communs de divers chants, à formuler certaines règles générales sur la poésie chorale.

Des exhortations au peuple, de véhémentes invectives comme celles des Prophètes, savamment disposées en strophes et destinées à être chantées, à la façon des psaumes, au premier abord cela peut paraître étrange. Hâtons-nous de le dire, tous les écrits prophétiques, et dans toutes leurs parties, n'ont pas cette forme. Pour un bon nombre de passages le rythme y est reconnu depuis longtemps. Quant à l'existence de la strophe choralc, elle me semble incontestable chez Amos, par exemple. Le chapitre I, sérieusement étudié, ne laisse point de doute à cet égard. Beaucoup de mots, répétés symétriquement, dessinent avec évidence des strophes parfaitement mesurées :

1re strophe : ch. I, ℣ 3, 4, 5.

1re antistrophe : ℣ 6, 7, 8.

Strophe alternante : ℣ 9, 10; 11, 12.

2e strophe : ℣ 13, 14, 15.

2e antistrophe : ch. II, ℣ 1, 2, 3.

Je signalerai encore dans Amos deux strophes, entre autres, dont on peut fixer les contours avec certitude, grâce à l'arrangement symétrique de plusieurs expressions identiques et synonymes : ch. V, ℣ 18-27, strophe; ch. VI, ℣ 1-8a, antistrophe.

Si l'usage des anciens Prophètes était de faire chanter leurs compositions, on s'expliquerait le rôle du chant et des instruments de musique dans ces mystérieuses écoles de Prophètes, sur lesquelles on a émis tant de conjectures peu ou point du tout fondées (cf. I Sam. X, 5).

Vision d'Abdias.

C'est la parole du Seigneur Iahvé sur Édom.

1re STROPHE.

J'ai appris une nouvelle qui vient de Iahvé :
un héraut a été envoyé parmi les peuples :
« Levez-vous, marchons en guerre contre lui! »
2 Je t'ai rendu petit parmi les peuples;
te voilà tout à fait méprisé.

3 L'orgueil de ton cœur t'a trompé,
toi qui habites dans le creux des rochers;
Élevant ta demeure, tu disais dans ton cœur :
« Qui me fera descendre à terre? »
4 Quand tu monterais aussi haut que l'aigle,
quand tu placerais ton nid près des étoiles,
je t'en ferai descendre, — Iahvé le déclare.

1re ANTISTROPHE.

5 Si des voleurs étaient entrés chez toi,
ou des brigands pendant la nuit,
n'auraient-ils pas volé ce qui leur suffisait?
Si des vendangeurs étaient entrés chez toi,
n'auraient-ils pas laissé quelques grappes?
6 Comme on a fouillé chez Ésaü!
comme on a cherché ses trésors cachés!

7 Ils t'ont chassé jusqu'aux frontières;
tous tes alliés t'ont trompé.
Tous tes amis t'ont circonvenu;
ceux même qui mangeaient ton pain
ont mis un piège sous tes pas.

STROPHE ALTERNANTE.

8 N'est-il pas vrai qu'en ce jour-là, — Iahvé le déclare, —
il n'y a point de clairvoyance en lui?
D'Édom j'ai fait disparaître les sages,
et de la montagne d'Ésaü la clairvoyance.

9 Théman, tes héros seront déconcertés,
parce que tout homme sombrera
de la montagne d'Ésaü dans le carnage.
10 Pour le crime contre ton frère Jacob,
tu seras couvert de honte et tu sombreras pour toujours!

2de STROPHE.

11 Au jour où tu te levais contre lui,
au jour où les ennemis emmenaient ses guerriers;
Où des étrangers envahissaient ses portes,
quand sur Jérusalem ils jetaient le sort,
toi aussi tu en étais.

12 Et ne prends pas plaisir au jour de ton frère,
au jour de son malheur;
Et ne te réjouis pas sur les fils de Juda,
au jour de leur ruine;
Et n'ouvre pas la bouche contre eux,
au jour de la détresse.

13 N'envahis pas la ville de mon peuple,
au jour de son désastre;
Ne prends pas plaisir, toi aussi, à son malheur,
au jour de son désastre;
Et ne jette pas la main sur ses guerriers,
au jour de son désastre.

[14] Et ne te poste pas au croisement des routes,
pour tuer ses fuyards;
Et ne livre pas ceux qui ont échappé,
au jour de la détresse.

2de ANTISTROPHE.

[15] Car il approche, le jour de Iahvé, sur toutes les nations;
ce que tu auras fait, on te le fera;
tes actes retomberont sur ta tête.
[16] Comme vous avez bu sur ma montagne sainte,
toutes les nations boiront sans répit,
elles boiront, chancelleront, et seront comme n'existant pas.
[17] Mais sur le mont Sion il y aura le salut;
il sera devenu saint;
et la maison de Jacob héritera de ses spoliateurs.

[18] Et la maison de Jacob sera un feu,
et la maison de Joseph une flamme,
et la maison d'Ésaü de la paille;
Ils l'allumeront et la consumeront,
et il ne restera rien de la maison d'Ésaü,
— C'est Iahvé qui le dit.

[19] Ceux du midi prendront la montagne d'Ésaü;
ceux de la plaine, le pays des Philistins;
Ils prendront les champs d'Éphraïm
et les champs de Samarie;
et Benjamin aura Galaad.

[20] Et les captifs de l'armée des enfants d'Israël
auront le pays de Chanaan jusqu'à Sarepta;
Et les captifs de Jérusalem qui sont à Sepharad
posséderont les villes du midi.
[21] Et les libérateurs monteront sur le mont Sion
pour juger la montagne d'Ésaü.
Iahvé sera le maître du royaume.

*
* *

Notes critiques sur le texte. — ℣ 1. Avec LXX et Jér. XLIX, 14, שׁמועתי. — ℣ 3. Avec LXX, Vulg., מֵרִים. — ℣ 5. איך נדמיתה supprimé, avec Marti (version Kautzsch), comme absent de Jér. XLIX, 9, et interrompant le sens et le parallélisme. — ℣ 7. לחבוך [גם אנשי] cf. Ps. XLI, 10, Vulg. et Chald. — Les derniers mots du ℣ 7, אין תבונה בו, sont rattachés au ℣ 8 à cause du mot תבונה répété au ℣ 8, et sont probablement mieux placés après le premier stique du ℣ 8. — ℣ 16. avec Wellhau-

sen, וגעו, au lieu de ולעו. — ℣ 17. Avec LXX, Syr., Chald., Vulg., מוֹרִישֵׁיהֶם, « leurs spoliateurs », au lieu de מוֹרָשֵׁיהֶם.

Cette disposition de la prophétie d'Abdias découle nécessairement des considérations exposées plus haut. Le sens se développe avec mesure, symétrie, dans une sorte de balancement de la strophe et de l'antistrophe. Un fait bien facile à constater garantit l'objectivité des groupements : c'est la répétition des mots, évidemment intentionnelle, qui se poursuit d'un bout à l'autre du poème : ℣ 15 et 16, *toutes les nations;* ℣ 16, *vous avez bu, elles boiront;* ℣ 17, 18, *la maison de Jacob..., la maison d'Ésaü;* ℣ 19, *ils prendront;* ℣ 20, *les captifs,* etc. C'est toujours dans la forme le même procédé, comme, pour le fond, c'est la même pensée. Telle expression, « *la montagne d'Ésaü* », est propre à l'auteur de ce petit chant prophétique; elle ne se rencontre nulle part ailleurs dans la Bible. *Or, elle se trouve dans les deux parties du poème* (℣ 8, 9, 19, 21).

Première conclusion. L'unité d'auteur est démontrée, d'abord par le caractère du poème dans le détail du style et du développement (1); de plus, par l'intégrité de la forme chorale, qui exige au moins un ensemble de cinq strophes.

Seconde conclusion. Abdias est plus ancien que Jérémie, puisque la raison de couper en deux sa courte prophétie était justement l'antériorité bien reconnue de la première partie, par rapport à Jérémie XLIX, 7-22.

Toulouse.

Albert CONDAMIN S. J.

IV

UN MANUSCRIT DE L'APOCALYPSE

CONSERVÉ AU SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE

La Bibliothèque du Séminaire de Saint-Sulpice possède un manuscrit de l'Apocalypse, qui, bien que d'époque un peu tardive, n'est pas sans offrir quelque intérêt. C'est un texte de la Vulgate de la seconde moitié du douzième siècle.

(1) « La forme achevée, le ton progressivement animé de cet oracle ne font point du tout l'impression d'un travail de mosaïque; aussi nous tenons fermement pour son unité, et nous refusons d'identifier avec la conquête babylonienne le malheur décrit au ℣ 10 et suiv. » Von Orelli (*Kurzgefasster Kommentar* de Strack et Zöckler, 1888).

Le manuscrit en parchemin comprend 50 feuilles de 19 centimètres sur 10. Chaque feuille, écrite des deux côtés, contient 16 lignes d'une bonne écriture de 1 mm 1/2 à 2 mm de hauteur. Le texte placé au milieu de la page en occupe un peu plus du tiers avec 5 à 6 mots par ligne. La marge extérieure est plus large que l'intérieure.

Une glose interlinéaire, en écriture trois fois plus petite que le texte, et de la même main, l'accompagne avec plus ou moins d'abondance selon les pages. De distance en distance la marge, surtout l'extérieure, contient une glose assez développée en écriture également fine.

Le manuscrit a été soigneusement relié en maroquin marron clair à la fin du dix-huitième siècle, sans doute par son propriétaire dont le nom est écrit au bas de la première page : *De la Bibliothèque de Charles Adrien Picard, en 1758* (1).

Notre manuscrit nous offre un texte de la Vulgate, mais un texte mêlé d'assez nombreuses leçons plus anciennes. En le comparant avec l'édition Clémentine on relève environ 300 variantes de plus ou moins d'importance : simples transpositions dans l'ordre des mots (60 à 70), ou changements de cas et de temps (50) ; échange de pronoms, de prépositions, synonymes de noms ou de verbes (80 à 90) ; additions (50), suppressions de mots ou de membres de phrase (50 à 60).

Le texte paraît se rapprocher beaucoup du *Codex Amiatinus* : du moins peut-on compter une 60ne de similitudes de quelque importance. Plus de la moitié de ces rapprochements se retrouvent aussi dans le texte de l'Apocalypse qui accompagne le commentaire imprimé à la suite des œuvres de saint Ambroise (Migne, t. XVII), commentaire qui a fourni ici une partie de la glose. Peut-être y a-t-il quelque parenté entre le texte de l'Amiatinus et celui de cet Ambrosiaster (2)?

(1) Charles Adrien Picard était un bourgeois, qui habitait rue St-Martin, près la rue St-Merry, et dont le *Journal de Paris* annonçait l'enterrement pour le mardi 30 mars 1779. Grand amateur de livres, mais tenant plus à la qualité qu'à la quantité, il avait formé une belle bibliothèque qui fut vendue en 1780. Cf. *Catalogue des livres de la Bibliothèque de feu M. Picard, contenant environ cent manuscrits sur velin, etc.*, in-8°, Paris, Mérigot l'aîné, 1780. Les ouvrages les plus précieux ou à sa convenance furent acquis par M. de Paulmy, et enrichissent actuellement la bibliothèque de l'Arsenal (H. Martin, *Histoire de la Bibliothèque de l'Arsenal*, p. 201). Un autre acquéreur inconnu acheta notre manuscrit inscrit au n° 10 du catalogue : *Apocalipsis sancti Joannis Apost. Codex Mss. in membranis seculi XIII cum notis interlinearibus, in*-8°. Le prix de vente, marqué sur l'exemplaire du catalogue conservé à la Bibl. de l'Arsenal, n° 18272bis II, fut de 6 livres 3 sols. — Le catalogue se trompe en assignant le mss. au treizième siècle ; d'après le caractère de l'écriture et des abréviations il est plutôt du douzième. Sur la feuille de garde on lit avec raison : « du douzième siècle ». C'est après la Révolution, au commencement de ce siècle, que le mss. est entré dans la Biblioth. de Saint-Sulpice.

(2) L'auteur de ce commentaire, ainsi nommé dans l'édition de la *Glossa ordinaria* des théologiens de Douai, 1634, n'a rien de commun avec l'Ambrosiaster des Épitres de saint Paul, contemporain du pape Damase : celui de l'Apocalypse est d'époque bien plus récente, du neuvième siècle au plus tôt.

Dans notre texte se sont glissées un assez bon nombre de leçons provenant de la version préhiéronymienne, les unes communes avec le *Gigas*, d'autres avec la *Versio antiqua* de Dom Sabatier, etc., d'autres enfin que je n'ai pu retrouver ailleurs.

Voici quelques exemples.

I, 11 : *Omet* quæ sunt in Asiâ (cf. S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, 136, note).
II, 10 : Diabolus ex vobis, *omet* aliquos. — *Amiatinus*, *Barengaud*.
III, 11 : Venio cito, *omet* ecce. — *Am.*, *Sabatier*.
IV, 1 : fieri cito.
4 : circumamictos... coronas aureas. — *Am.*
10 : mittentes coronas suas. — *Sab.*
V, 7 : accepit librum de dextera. — *Am.*, *Bar*.
9 : Cantabant quasi canticum...
Domine Deus, accipere librum et solvere.
10 : regnabunt. — *Am.*, *Bar*.
13 : et subter terram et mare et quæ in eo sunt. — Cf. *Sab.*, *Gigas*.
14 : *Omet* viventem in sæcula sæculorum. — *Am.*, *Bar*, *Gigas*.
VI, 1 : septem signaculis. — *Am.*, *Gigas*.
VII, 1 : ne flaret ventus super terram. — *Am.*
4 : *Omet* signati.
13 : Et respondens unus de senioribus dixit. — *Bar*.
VIII, 3 : turibulum aureum in manu suâ. — *Bar*.
7 : commixta in sanguine. — Cf. *Sab*.
IX, 5 : cruciarentur. — *Am.*, *Bar*.
6 : et cupient mori. — *Bar.*, *Gigas*.
7 : facies earum facies hominis.
9 : Habebant loricas ferreas. — *Gigas*.
X, 4 : Et quæ locuta fuissent tonitrua scripturus eram. — *Sab.*, *Gig*.
8 : et vox quam audivi iterum loquentem. — *Am.*, *Bianchini*.
XI, 9 : *Omet* corpora eorum *après* non sinent. — Cf. *Sab.*, *Bi*.
17 : qui es et qui eras et qui accepisti virtutem magnam. — *Am.*, *Bar*.
XII, 10 : qui in captivitatem duxit, in captivitatem vadit.
XIII, 13 : *Omet* in conspectu hominum. — Cf. *Sab*.
14 : et seduxit homines propter signa.
XIV, 7 : et date illi claritatem. — *Sab*.
et mare et omnia quæ in eis sunt. — Mss. 17250, Bibl. Nat.
8 : Babylon illa civitas magna. — Mss. 17250. Cf. grec.
14 : et ecce nubes candida.
16 : et messuit terram. — Mss. 17250.
XV, 6 : vestite lapide mundo candido. — *Am.*, 17250.
8 : a majestate et virtute ejus.
XVI, 5 : Justus es qui eras et que es sanctus, quia hæc... — *Am.*, *Gig.*, 17250.
8 : afficere homines. — *Am.*, 17250.
13 : tres spiritus immundos exire in modum... Cf. *Sab*.
16 : Hermagedon. — *Sab*.
17 : de cœlo a throno. — *Sab*. Cf. grec.

18 : factus est magnus, talis terræ motus sic magnus qualis nunquam fuit ex quo homines fuerunt super terram.
XVII, 4 : plenum abominationum terræ. — Cf. *Am.*, *Sab.*
5 : nomen scriptum mysticum.
XVIII, 2 : exclamavit in forti voce. — *Am.*, *Sab.*, 17250.
3 : et quia de ira fornicationis. — *Am.*, 17250.
6 : duplicate dupliora.
15 : mercatores hominum.
17 : destructæ sunt... qui in longum navigat.
XIX, 1 : audivi vocem quasi vocem magnam tubarum. — Cf. *Am.*, 17250.
14 : vestite byssimum album mundum. — *Am.*, 17250.
20 : ardentis sulphuris.
XX, 11 : inventus ab eis. — *Am.*, 17250.
14 : Hæc mors secunda est stagnum ignis. — *Gigas*, *Bianch.* Cf. *Am.*, 17250.
XXI, 15 : habebat arundinem auream. — *Sab.*
18 : auro mundo simili vitro mundo. — *Am.*
24 : gentes per lumen ejus. — *Am.*, 17250, *Gig.*
27 : Nec intabit in ea aliquid coinquinatum aut faciens... — *Am.*, 17250.
XXII, 11 : et justus justitiam faciat adhuc. — *Sab.*, *Gigas.*
14 : *Omet* in sanguine agni. — *Am.*, *Sab.*, 17250.
16 : Ego sum genus et radix David.
17 : *Omet* Et qui sitit veniat et...
19 : Si quis minoraverit.

En tête un dessin à entrelacs et peint en bleu, rouge, et vert, représente l'A initial.

Le texte est partagé en 27 sections d'inégale valeur, marquées, trois fois par des intervalles laissés en blanc, IV, 1, XIV, 20 et XV, 5 ou ordinairement par le retour à la ligne; et dans les deux cas une lettre majuscule alternativement en bleu ou en rouge, plus ou moins grande, commence la section. Plusieurs fois la lettre en couleur est au milieu de la ligne faisant suite sans aucun intervalle aux mots précédents. L'enlumineur n'a pas achevé son œuvre : à partir de la moitié du volume jusqu'à la fin les espaces laissés pour la lettre en couleur n'ont pas été remplis.

Il me paraît difficile de se rendre compte de l'idée qui a présidé à ces divisions. Bien que l'auteur de cette Apocalypse glosée emprunte ses explications à deux commentaires qui partagent le texte en 7 visions, il ne les a pas suivis dans la disposition du sien. C'eût été du reste une difficulté, puisque les deux commentateurs ne se rencontrent pas toujours dans ce partage. A la fin de XV, 4, comme notre auteur se trouve d'accord pour une grande division avec le premier d'entre eux, il a ajouté dans l'espace laissé en blanc :

Hic est finis IIII visionis s[ecundum] Bar.

C'est bien en effet la fin de la 4e vision dans le système suivi par ce

commentateur qu'on appelle, comme nous allons voir, *Barenguedus* ou *Berengaudus*. Pour Bède la 5e vision commence un peu plus haut, au début du ch. XV. Là aussi après la fin du ch. XIV, on remarque un espace laissé en blanc. A la marge est écrite en très fine écriture cette note : *Finis* IIII *visionis s*[*ecundum*] *Bē* (Bède) *et secundi libri finis.* De même à la fin de VIII, 1, à la marge, on lit : *Explicit primus liber.*

La glose qui accompagne le texte à la marge n'est pas la *Glossa ordinaria.* Après avoir écrit en plus gros caractères, en haut de la première page à gauche : *Sancti Spiritus adsit nobis gratia*, l'auteur consacre toute la marge supérieure à un extrait du prologue des *Enarrationes in Apocalypsim* d'Anselme de Laon (Migne, t. CLXII, col. 1499). La glose est ensuite tirée du commentateur appelé *Barenguedus* ou *Berengaudus* dont l'œuvre est imprimée à la suite des œuvres de saint Ambroise (1) (Migne, t. XVII, col. 765-970) et aussi de Bède, mais surtout du premier. L'emprunt n'est pas toujours textuel; parfois c'est un résumé, qui conserve cependant assez d'expressions révélatrices de l'auteur. Dans les premières pages, les extraits sont habituellement précédés des abréviations *Ba* ou *Be* : mais plus loin ces indications sont très souvent négligées. A la fin de l'ouvrage la marge inférieure de la dernière page est remplie par un extrait du prologue du commentaire de Bède : il a pour objet les sept périodes de l'Apocalypse.

(1) Plusieurs des lecteurs de la *Revue Biblique* ne connaissent peut-être guère cet auteur dont le commentaire cité dans l'édition de la *Glossa ordinaria* de 1634 sous le nom d'Ambrosiaster se trouve publié en entier dans la Patrologie de Migne, à la suite des œuvres de saint Ambroise (t. XVIII, col 765). C'est un évêque de Durham, Cuthbert Tunstall, qui, prenant cet ouvrage pour l'œuvre de saint Ambroise, le fit imprimer le premier sous le nom de ce saint docteur. Mais il est évident que les citations de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Grégoire le Grand qui se lisent dans les plus anciens et les meilleurs manuscrits indiquent une œuvre postérieure. L'auteur du reste a donné son nom à la fin de son travail d'une façon originale : « *Quisquis nomen auctoris scire desideras, litteras Expositionum in capitibus VII Visionum primas attende. Numerus quatuor vocalium quæ desunt, si Græcas posueris est LXXXI.* » Cf. un mss. du commencement du XIIe siècle à la Bibl. d'Angers, n° 76. Les initiales des 7 divisions donnent B. R. N. G. V. D. S. Les 4 voyelles avec leur valeur en grec donnent : E. 5; E, 5; A, 1; O, 70 = LXXXI. Il est vrai que la place des voyelles est indécise et qu'on peut avoir ou Berengaudos (pour Berengaudus) ou Barenguedos (pour Barenguedus) etc. Le copiste de notre ms. abrégeant son nom en *Bar* ou *Ba* semble le connaître sous la forme de Barenguedus (ou peut-être Barengeud ou Barengoud). On a pensé voir dans cet auteur, qui doit être un Bénédictin vivant entre le IXe et le XIIe, siècle, un certain moine du nom de Bernegaud, dont il est question dans les lettres de Loup de Ferrières (Epist. 116, 124). Mais rien ne permet positivement de lui attribuer ce commentaire. L'auteur ne serait-il pas à chercher plutôt dans les abbayes bénédictines de la Touraine ou de l'Anjou? On voit par les cartulaires que le nom de Berengaudus était assez répandu au XIe siècle dans ce dernier pays. Le texte de la Vulgate dont se sert ce commentateur paraît apparenté au texte en usage dans ces abbayes à partir du IXe siècle. Notre Apocalypse glosée avec des extraits de Bède et de Berengaudus vient peut-être du même milieu ?

La glose interlinéaire n'est pas celle qui accompagne le texte dans l'édition de la *Glossa ordinaria* des théologiens de Douai (1634). Dans quelques endroits elle paraît tirée des deux commentaires qui ont fourni la glose marginale. Mais ordinairement elle en est différente et je n'ai pu découvrir son origine : elle pourrait être l'œuvre propre de celui qui a fait ces extraits de Bède et de Berengaud.

E. Levesque.

V

L'ITINÉRAIRE DES ISRAÉLITES

DU PAYS DE GESSEN AUX BORDS DU JOURDAIN

DU SINAÏ A CADÈS.

La source principale est le catalogue (Num. 33 16-36) qu'il faut rétablir dans l'ordre primitif, en transposant les vv. 36[b] - 41[a] après le v. 30[a]. La première idée de cette transposition a pu venir du désir de rapprocher l'un de l'autre le mont Hor et Moseroth, assignés tous deux comme lieu de la mort d'Aaron, elle n'en est pas moins solidement fondée. Maintenant que nous connaissons le vrai site de Cadès, il est inadmissible qu'un catalogue si détaillé nous mène en une étape de Cadès à ʿAṣion Gaber (v. 36).

Cette étape trop forte est manifestement contraire à l'intention de l'auteur qui ne pouvait ignorer du moins la situation de ces points importants. Il faut placer plusieurs stations entre ʿAṣion Gaber et Cadès. De plus, il est impossible que l'auteur du catalogue eût voulu s'écarter délibérément de la tradition qui ne conduisait les Israélites à ʿAṣion Gaber qu'après l'échec de la tentative de Cadès, et pour tourner Edom. Le problème est parfaitement résolu en assignant comme étant sur la route de Cadès à ʿAṣion Gaber les stations du catalogue dont le début ressemble au petit bloc de Deut. 10 6 s., c'est-à-dire Moseroth v. 30[b] et les suivants.

Si on les transporte après 33 41[a], il se trouve que Moseroth est immédiatement après le mont Hor. Dès lors plus de contradiction. Le mont Hor et Moseroth étant voisins, la tradition pouvait désigner indifféremment le lieu de la mort d'Aaron par l'un ou l'autre nom. On peut d'ailleurs se demander si le mont Hor figurait originairement dans le catalogue. Le passage qui le contient est un de ceux qui

paraissent le plus visiblement complétés par des renseignements tirés du fil de l'histoire, ainsi au v. 40 la mention du roi d'ʿArad (de J!) qui ne se termine à rien, à la suite de la mention de la mort d'Aaron (d'après P!). Toutes ces raisons font que la correction d'Ewald n'apparaît pas comme une de ces conjectures ingénieuses qu'on fait si volontiers maintenant, mais comme une émendation nécessaire du texte. Lorsque le mont Hor eut été introduit dans le catalogue ou seulement lorsqu'on l'eut identifié avec le sommet voisin de Pétra, on dut reléguer ailleurs Moseroth et intervertir l'ordre de Cadès et d'ʿAṣion Gaber. Ceci est le fait d'un copiste trop instruit. Nous n'hésitons pas dans l'étude des identifications à reprendre l'ordre primitif, le seul possible, le seul conforme à la tradition, le seul qu'un auteur sérieux pouvait avoir en vue, d'autant qu'en citant Phounon il suppose comme les autres une marche d'ʿAṣion Gaber vers le pays de Moab par l'ʿAraba.

Les autres textes ont peu de détails. Le résumé du Deut. parle d'un grand et horrible désert (**1** 19) de l'Horeb au mont des Amorrhéens, et le même livre contient la notice (**1** 2) « onze jours de l'Horeb sur la route du mont Séir jusqu'à Cadès Barné ». J a Qibroth hattawa d'où l'on va à Khaṣeroth, puis le désert de Pharan (Num. **12** 16). P n'a que le désert de Pharan (Num. **13** 3) entre le Sinaï et le désert de Ṣin ou Cadès (Num. **20** 1).

Il est donc facile de reconnaître l'harmonie dans la tradition. Les deux stations indiquées par J sont les deux premières du catalogue, le désert de Pharan est évidemment le grand désert du Deut., et comme il fallait nécessairement le traverser, le détail du catalogue doit répondre à ce désert. Seul le nom de Tabeʿera fait difficulté; c'est la seule station mentionnée par E (Num. **11** 1-3). Ce petit récit est complètement isolé, on ne voit même pas pourquoi les Israélites murmurent; il se pourrait donc qu'il se trouve hors de sa place comme celui de Massa et qu'il ait eu lieu près du Sinaï; c'était la tradition du temps de Sylvie. Mais le plus simple est de penser que Tabeʿera suit le fil de E et se trouve par conséquent d'après lui à trois jours du Sinaï, chiffre vague (Num. **10** 33); ce serait un récit de E parallèle à celui que J rattache à Qibroth hattawa : le thème est le même, murmures, châtiment divin dont la nature n'est pas indiquée dans J (Num. **11** 33). Rien d'étonnant à ce que le même lieu porte deux noms qui sont donnés comme symbole d'un même fait dans deux récits différents. On sait que les peuples qui se sont livré bataille ne donnent pas toujours le même nom au souvenir historique du combat.

Nous suivrons donc désormais uniquement le catalogue.

Pour se rendre du Dj. Mousa à *ʿAïn Kdeis,* — nous avons précédemment établi ces points de repère, — deux voies sont possibles : l'une prend au nord-ouest pour gagner le fort de Nakhel, l'autre au nord-est pour gagner le fort de l'ʿAqaba ; mais dans cette seconde direction il n'est pas nécessaire d'atteindre les rives de la mer Rouge, on peut escalader le plateau de Tih par différents cols d'ailleurs mal connus. La première voie que nous venons d'indiquer est précisément celle par laquelle nous avons amené les Israélites : elle est donc exclue d'avance, puisque nous ne trouvons pas trace d'un mouvement de retour. Cette raison ne vaudrait pas pour ceux qui feraient venir les Israélites par l'ou. Feiran, mais il demeurerait que les points d'attache nous paraissent plus solides par la route d'ʿAqaba. On pourrait signaler sur la voie de Nakhel *Réthma* qui répondrait à un ou. Rethame, mais situé trop près du Sinaï (*RB.* 1897, p. 607) pour être la troisième station. Citons aussi l'ou. *Roummane* (grande carte du *Survey*) à une heure au nord du précédent, ce qui derechef mettrait la quatrième station de Rimmon Phareṣ trop près. Nous n'avons pu trouver aucun rapport onomastique de plus sur cette voie. Nous demeurons donc dans notre hypothèse et, ne pouvant faire revenir les Israélites par où ils sont venus, nous chercherons l'itinéraire subséquent sur la route d'ʿAqaba.

Qibroth hattaiwa (קברות התאוה Μνήματα ἐπιθυμίας). Une seule conjecture paraît avoir de la valeur, c'est celle de Palmer (éd. all., p. 199 ss.), au lieu qu'il nomme *Erweis-el-Ebeirig*. Ce nom se trouve déjà au nord-ouest du Sinaï, à l'ou. *Akhdar;* il ne faut pas confondre les deux endroits ; de plus les Bédouins qui nous accompagnaient en 1893 ont placé ce nom plus au nord, après les fantastiques palais de grès de Ridan Echka. Mais il ne saurait y avoir de doutes sur l'endroit désigné par Palmer. En quittant le Sinaï, on suit pendant environ dix heures le monotone ou. *Saal.* Déjà les dernières heures offrent un spectacle pittoresque : on aperçoit de très beaux seyals devant le dj. Tih dont un sommet de forme conique attire les regards : au moment où l'on arrive à l'ou. *Khbebé*, c'est comme un chaos de petites collines en partie du moins artificielles, de débris et de groupes de pierres. Dillmann a objecté que Palmer lui-même a vu des *nawamis* dans bien d'autres endroits; mais il a été ici frappé d'un spectacle exceptionnel : ce ne sont pas quelques beaux nawamis, c'est une quantité de petites constructions ruinées, habitations ou tombeaux, comme on n'en voit pas, je pense, ailleurs dans la Péninsule. Palmer a relevé partout des traces de feu et des charbons enfouis dans le sol. Les Bédouins lui ont affirmé que c'était là le campement d'une caravane de pèlerins — le pèlerinage de la Mecque ne saurait suivre cet itinéraire — qui ensuite s'étaient égarés

dans le désert. Il considère cette légende comme une tradition authentique. Sans aller aussi loin, on peut reconnaître ici vraiment tout ce qui pouvait faire nommer ce lieu soit Tabe'éra, soit Qibroth hattawa. Il est situé, avons-nous dit, à un peu plus de dix heures de marche lente du couvent de Sainte-Catherine.

Khaṣeroth (חצרות, Ἀσηρωθ). Ce lieu, où l'on paraît avoir séjourné (Num. **11** 35), est identifié depuis longtemps avec *'Aïn Ḥadra*. C'est un des points les plus séduisants pour fixer notre itinéraire. Le nom est attaché non seulement à la source elle-même, mais au col qui la précède. L'oasis est à huit heures du lieu précédemment marqué. L'eau se répand dans un bassin, elle a le goût douceâtre de celle de Gharandel, mais elle est abondante. Tout charme dans l'aspect de cette petite oasis verte au milieu d'un cirque de montagnes aux couleurs éclatantes. La prononciation arabe paraît être *ḥadra*, qui donnerait même pour le sens un équivalent exact de l'hébreu, حضرة, *habitation*, *parvis*, *maison ;* il semble que quelques-uns le prononcent *Khadra*, « la verte » (خضراء) ; il n'est pas sans exemple que les Arabes changent la prononciation d'un nom propre pour lui faire rendre un sens plus naturel, ce qui serait le cas pour notre oasis. Notons cependant que l'accès de la source n'est pas aisé du côté du sud. Comme nous ne devions nous y arrêter que pour le repas de midi, les chameaux chargés ont évité le col et fait un détour pour nous rejoindre dans l'ou. *Eltkhi*.

Là coule l'eau la plus abondante que nous ayons vue depuis l'ou. Feiran. Pierre Loti a décrit cette charmante gorge où l'eau se fraye un passage entre les immenses parois de grès. A partir de là le chemin d''Aqaba tourne à l'*ou. 'Aïn* dans la direction du sud pour descendre à Aïn Noueba, une charmante oasis sur les bords de la mer. De là on ne quitte plus la côte. Ce n'est pas sur ce chemin qu'il faut chercher l'itinéraire des Israélites, les textes n'auraient pu se dispenser de mentionner la mer, et cette considération a empêché Dillmann et d'autres d'admettre l'identification de Khaṣeroth avec 'Aïn Ḥadra. Mais il est certain que de l'ou. 'Aïn on peut gagner le sommet du Tih directement. Le *nagb el-Mirad* serait un gros détour. Hull (1) y est monté droit au nord par un chemin qu'il déclare impraticable à l'immense multitude des Israélites. Mais en faisant abstraction de l'immense multitude, on ne voit pas ce qui aurait empêché les clans de suivre l'itinéraire de Hull. Les montées sont assez douces pour que le savant américain déclare qu'on ne saurait parler ici des escarpements du Tih. Parti de l'ou. el-'Aïn, il a trouvé à midi des puits avec des palmiers ; le soir il

(1) *Mount Seïr*, p. 61.

était au sommet qui se recouvre d'herbages en avril et où vivent de temps en temps de nombreux Bédouins.

Malheureusement, préoccupé de géologie, il donne peu de noms propres de lieux. Nous conseillerions volontiers cette route aux explorateurs futurs; nous-même avons tourné vers la mer à l'ou. el-ʿAïn pour rejoindre ʿAqaba. Hull, lui aussi, y est redescendu, de sorte que je ne sache pas qu'aucun explorateur ait été directement de l'ou. el-ʿAïn à la route d''Aqaba à Gaza.

Rithma (רתמה, Ῥαθαμα). Le nom est apparenté à celui du *rotem*, le genêt qui se trouve partout en très grande abondance dans les vallées de la péninsule. Inconnu.

Rimmon Phareṣ (רמון פרץ, Ῥεμμων φαρες). Inconnu.

Libna (לבנה, Λεμωνα dans B, mais AF au v. 21 Λεβωνα avec copte et anc. lat.; il n'y a donc pas lieu de contester le TM.). Inconnu. L'étymologie de « blancheur » conviendrait à tout le plateau de Tih où les Israélites étaient désormais certainement montés.

Rissa (רסה, Δεσσα B, mais Ῥεσσα AF; Lag. par fusion Δρεσσα; copte, Thessa; anc. lat. *Lesa*; le TM. paraît sûr). Il semble bien que c'est le ʿRasa de la carte de Peutinger. Du moins le raccord topographique est assez aisé. La voie romaine d''Aqaba à Jérusalem suivait d'abord l''Araba pour rallier *ad-Dianam*, à 16 milles d'Aïla; de là elle arrivait après 16 autres milles à Rasa. Puis elle gagnait Gypsaria, encore 16 milles, et Lysa, 28 milles. Lysa est *Loussan* sans aucun doute. Il est donc très vraisemblable que Rasa, sur la route d''Aqaba à Loussan, se trouvait aussi sur un itinéraire direct de ʿAïn Ḥadra à ʿAïn Kdeis. Toutes ces identifications ont été proposées par Palmer (p. 327); elles ne dépendent nullement de l'identification qu'il propose en outre de ad-Dianam avec *ʿAïn Ghoudiyan*. Nous serions tenté de mettre ad-Dianam au lieu où se séparent les deux routes, celle de Nakhel qui va directement en Égypte, celle de Palestine par Gaza ou Hébron : cet endroit est, d'après mon carnet, à environ 5 heures et demie d''Aqaba = 16 milles sur un plateau nommé Ras en-Nagou; on voit là quelques tas de pierres, peut-être des tombeaux. D'après ce compte, Rasa serait à l'*ou. Suega* (Soueiqa), ce qui conviendrait assez bien pour Rissa. Le point serait celui où la route d''Aqaba à Gaza coupe en écharpe un chemin qui mènerait directement de l'ou. el-ʿAïn à Loussan et à Gaza.

Qehelatha ou plutôt *Maqehelat* (קהלתה Μακελλαθ, Lag. Μακελαθ : copt., anc. lat. comme LXX pour le *M* initial). Le texte des LXX est donc assuré et paraît préférable à TM. Au v. 26 on trouve מקהלת, Μακηλωθ; en pareil cas une correction pour établir une dissimilation est plus probable qu'une correction pour assimiler. Nous lisons donc Maqehelat

qui est évidemment le même nom que Maqeheloth). Si nous étions précédemment à Rasa, nous sommes ici à Gypsaria qui doit répondre à *Contellet Qoureyé*. C'est bien en effet le point le plus blanc du désert, les collines semblent être de plâtre. Tout cet ouadi inondé aux jours d'orage sur une grande largeur est parsemé de cultures; nous le considérons comme la limite qui sépare le désert de Pharan du désert de Ṣin. Une station ancienne mentionnée par Palmer (p. 263) atteste l'importance de ce lieu. Le mot de Contellet n'est certes pas éloigné du mot hébreu.

Le mont Chafer (הר שפר, Lag. B avec copte omettent *mont*, qui dans A entre dans le nom propre Αρσαφαρ. Anc. lat. omet cette station). A six heures de l'ou. Qoureyé le col. du *dj. ʿAraïf*, sommet isolé qu'on aperçoit du sud depuis deux jours. De loin il ressemble à une pyramide, de près on peut penser avec les Arabes qu'il a la tournure d'un gigot. Aucun rapport ni de sens, ni de consonance avec Chafer, mais il faut avouer que cette montagne intéressante se rencontre ici à point nommé.

Kharada (חרדה, Καραδαθ avec copt., anc. lat. Charath. Le th. final est donc attesté pour les LXX, mais moins probable que la forme du TM.). Inconnu.

Maqeheloth (מקהלת, Μακηλωθ). Nous avons déjà fait remarquer que nous n'avons ici que la forme plurielle de Maqehelat, קהלתה du v. 22, comme Moseroth et Mosera. Le lieu doit être le même et il faut reconnaître ici une confusion de copiste. Mais cette confusion a dû s'étendre plus loin. Puisque nous sommes revenus ici au point indiqué trois stations plus haut, les deux stations suivantes ne sont pas à l'abri du soupçon. Le catalogue indique 14 stations du Sinaï à Cadès, même après notre retranchement de 30[b] à 36[a]. Cependant il n'y avait que onze jours d'Horeb à Cadès Barné. Il est vrai que les stations ne représentent pas nécessairement des jours, mais il serait cependant étonnant que la tradition du catalogue n'ait pas tenu compte des étapes normales. On remarquera de plus le caractère étrange des noms qui suivent et qui ont bien véritablement un cachet artificiel : תחת et תרח qui semblent formés sur le même moule, avec une légère différenciation plus accusée avec Καταα θ et Ταραθ, mal garantis à cause des variantes de la tradition des LXX. Serait-ce trop téméraire de supposer une glose תחת ההר, *au pied de la montagne*, qui aurait correspondu au mont Chafer? Nous avons remarqué que les LXX n'avaient probablement pas le mot *mont :* a-t-on voulu éviter une station au sommet d'une montagne isolée et abrupte (comme est le dj. ʿAraïf), soit en supprimant *le mont*, soit en glosant : au pied

de la montagne? Nous nous croyons donc autorisé à retrancher trois stations, un des deux *Maqehelat* et *Tharakh* avec *Takhat*.

Mitqa מתקה (Ματεκκα). Inconnu.

Khachmona (חשמנה, Σελμωνα, Ασελμωνα ABF, Lag.; copte Mecemona; anc. lat. Salmona. Le copte montre que la tradition Σελμωνα n'est pas aussi sûre qu'on le croirait d'après les mss. grecs onciaux). Eus., Onom. **211** 3, donne Ασεμωνας qu'il identifie avec Ασεμωνα (**214** 58) représentant עצמנה (Num. **34** 4). La confusion est impossible en hébreu au point de vue phonétique entre les deux mots חשמנה et עצמנה, mais la leçon des LXX rend le TM. fort douteux, et il faut convenir que la situation de ʿAṣmon conviendrait admirablement au point où nous sommes arrivés. Cette ville existait encore au temps de la mosaïque de Mâdaba, et figure dans Eusèbe comme un point frontière; elle formait comme la pointe sud de la tribu de Juda, qualité qui est aussi attribuée à Cadès. Ces deux villes étaient donc voisines. Trumbull a fort bien identifié cette ʿAṣemona avec les ruines qui sont proches de l'ʿAïn Kseimé. La transition phonétique est représentée par la forme du targ. de Jér. *qsam.* (ZDPV., VIII, p. **213**). Le TM. a pu être altéré, précisément pour éviter le voisinage de Cadès dans le nouvel ordre adopté : on avait une autorité pour lire חשמנה, nom connu pour être celui d'une ville de Juda (Jos. **15** 27) חשמון. Si notre conjecture ne paraît pas trop hardie, c'est une justification nouvelle de la transposition des vv. 30ᵇ-36ᵃ qui met précisément ʿAṣemona en contact immédiat avec Cadès. Cette coïncidence nous paraît même plus solide que l'autorité d'Eusèbe parce que חשמנה et עצמנה peuvent avoir en grec la même transcription. Si on maintient la lecture חשמנה, l'endroit est inconnu, car ce ne peut être la ville de Juda.

V. 36. Le désert de Ṣin, c'est Cadès, מדבר צן הוא קדש, BAF : « dans le désert de Ṣin; et ils partirent du désert de Ṣin et ils campèrent dans le désert de Pharan, c'est Cadès ». De même copte. Mais Lag. : « dans le désert de Ṣin; et ils partirent du désert de Ṣin et ils campèrent à la fontaine du Jugement, c'est Cadès ». L'anc. lat. : « in deserto Sina. Et promoverunt de deserto Sina, et deverterunt in Cades ». La leçon de BAF et du copte est suspecte, avons-nous dit (*RB.* 1899, p. 373), d'harmonisation avec Num. **13** 26; d'autre part il est étrange que le désert entier soit déclaré identique à Cadès; la leçon de Lagarde (Texte de Lucien) paraît donc ici la meilleure. Aurait-on voulu éviter dans TM. de placer une source à Cadès, où Moïse devait faire sortir l'eau du rocher? Nous avons établi l'identité de Cadès avec *ʿAïn Gadis* (Palmer), selon nous *Kdeis*. Le son retrouvé par Palmer serait un équivalent plus précis, les Bédouins prononçant le qof comme

notre *g* devant *a*, *o*. En 1893 j'ai entendu parmi les ʿAlawin les deux prononciations. Seetzen a écrit *Kdeïs* (III, p. 48) (1).

DE CADÈS A ʿAṢION-GABER.

Cet itinéraire est indiqué dans le résumé de Deut. **2**, comme ayant pour but de tourner Edom. Il est aussi suggéré par le récit des faits, Num. **21** 4. On le retrouve dans le catalogue (Num. **33**), à la condition de faire le transport souvent mentionné. Nous reprenons les noms dans cet ordre.

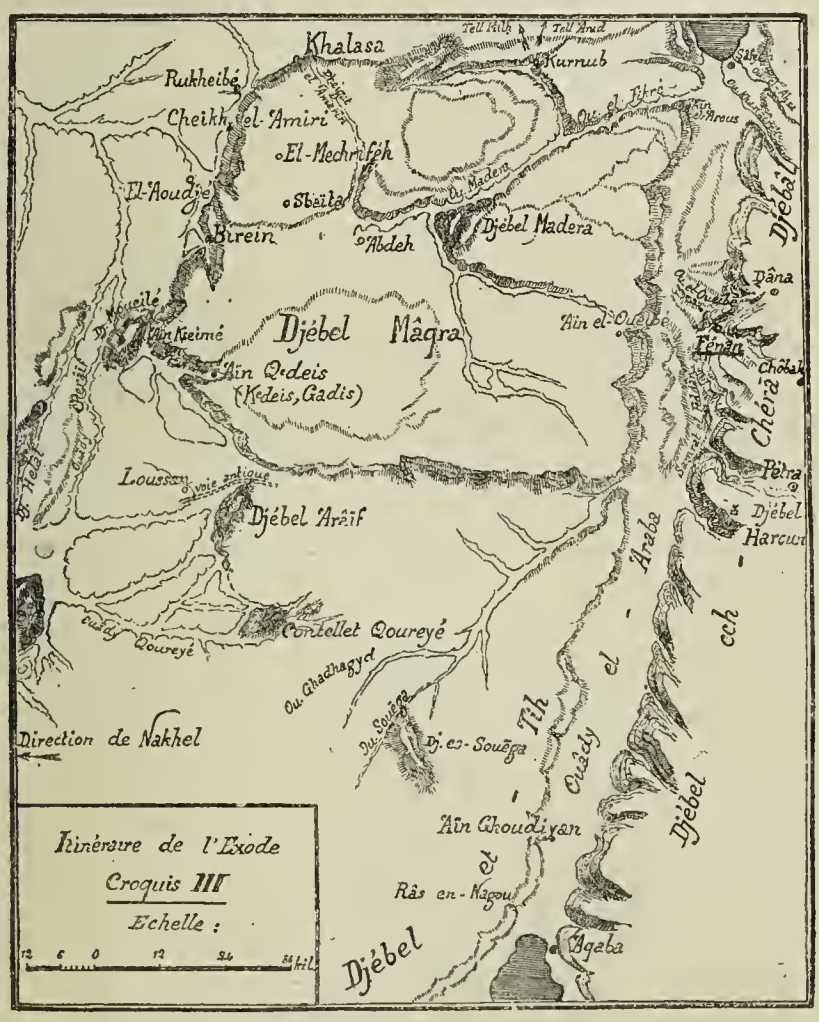
Le mont Hor. Il est fort douteux que le mont Hor (הר, Ὤρ) ait fait partie du texte primitif du catalogue. L'emprunt fait au récit de la mort d'Aaron est manifeste (Num. **20** 23 ss.). Et ce n'est pas seulement un emprunt fait à P, c'est un remplissage d'après la rédaction définitive comme le prouve la mention du roi d'ʿArad (**33** 40 et **21** 1). Comme le catalogue a Moseroth où est mort Aaron d'après Deut. **10** 6, il est douteux qu'il ait eu aussi le mont Hor qui en est l'équivalent dans le récit de P.

Quoi qu'il en soit, la prétendue contradiction réelle sur le lieu de la mort d'Aaron disparaît si on accepte une transposition que nous croyons avoir justifiée par d'autres motifs. En effet Hor est près de Cadès (Num. **20** 22) et Moseroth aussi, puisque d'après notre arrangement c'est la station qui suit Hor dans le catalogue et qui même probablement en tenait lieu. Nous sommes donc à coup sûr dans la même région et il importe peu qu'une tradition désigne le pays, l'autre le sommet d'une montagne.

On pourrait seulement objecter que dans P le mont Hor est bien, comme l'indique la tradition à partir de Josèphe, le dj. Haroun près de Pétra et que par conséquent il était fort éloigné de Cadès. La marche en une étape de Cadès à Hor ne prouverait rien contre, puisque P ne cite que les stations principales. Mais outre que cette hypothèse est gratuite, il semble bien que même pour le Rédacteur la tradition de Pétra n'existait pas encore, puisqu'il a placé la razzia du roi d'ʿArad (Num. **21** 1-3) entre deux mentions du mont Hor. Il le croyait donc près du point où les Israélites ont eu affaire avec ce roi, à l'extrémité septentrionale de leur

(1) J'ai dit en m'en rapportant expressément à Guthe, ZDPV, VIII, p. 182 ss., que Holland n'avait pu voir ʿAïn Kdeis (RB. 1896, p. 447). C'était là une inexactitude pour la plus grande gloire de Trumbull dont le voyage est de 1881. Or la description de *Kadeis* vu par Holland en 1878 se trouve très exactement *Quarter. Statement* du *Pal. Exp. Fund* 1879 avril, p. 69. Ainsi ce lieu avait été reconnu avec précision par Palmer et par Holland — sans parler de Rowlands — avant la grande découverte de Trumbull dont la description à fracas risquait de tout remettre en question, *cuique suum*.

marche vers le pays de Canaan ou du moins dans cette région. Malheureusement parmi les montagnes qui environnent Cadès, aucune n'a conservé le nom de Hor ou de Moseroth. Trumbull (apud ZDPV, VIII, p. 213) avait proposé le *dj. Madera,* signalé par Seetzen, décrit par Palmer (p. 322). C'est une montagne ronde, isolée, située au nord-est de ʿAïn Kdeis, un peu au sud de Kurnub. Trumbull voyait une consonance, mais le changement de *s* en *d* n'est pas admissible. D'ail-



leurs cette montagne serait plutôt au cœur d'Edom qu'à l'extrémité de son territoire (Num. 33 37). Nous voulons seulement faire remarquer que cette dernière note désignerait plutôt le dj. Moueilé, à l'ouest de Cadès. Palmer y a remarqué, avec les traces d'une ancienne ville, de petits tas de pierres placés sur les flancs de la montagne et tournés vers l'est. Il les a jugés trop petits pour être des tombeaux, trop éloignés les uns des autres pour former une clôture. Il a pensé à des autels de Baal

p. 274); ce qui suggère une comparaison avec le Nébo où mourut Moïse, et où on rencontre tant de dolmens. L'endroit est en tout cas remarquable par ses grottes, autrefois habitées par des chrétiens, et les marques des tribus montrent qu'il est toujours en vénération. Aaron serait là en face de sa sœur Marie, précisément sur le chemin qui conduit au pays de Canaan (*RB*. 1896, p. 446) (1).

Moseroth (מוסרות, Μασσουρωθ, Deut. **10** 6 מוסרה, Μισαδαι). Il y a ici une divergence entre le catalogue et le petit bloc de Deut.; le catalogue a l'ordre : Moseroth et les Benê-ʿaqan, où le Deut. dit : les puits des Benê-ʿaqan puis Moser. Des harmonistes déterminés pourraient tout concilier en plaçant précisément les puits des Benê-ʿaqân à l'extrémité nord de la marche, par exemple à *Bireïn*. Comme il a bien fallu repasser par le col de Moueilé, les deux ordres peuvent être absolument vrais. Nous insistons seulement sur ce point que les Benê-ʿaqân (בני יעקן, Βαναια *B*, Βανιακαν *A*; Deut. υἱοὶ Ιακειμ) sont apparentés à ʿaqan (selon la forme du nom I Par. **1** 42; la Genèse dit עקן **36** 27 dans TM, mais là aussi les LXX ont l'*iod*). ʿaqan est représenté comme un descendant de Séʿir le Khorite, habitant le pays (Gen. **36** 21) : ce qui est une confirmation de notre désignation du mont Séʿir. On cherchera la place de ce clan le long de la route qui longe à l'ouest le dj. Maqrâ, dans un endroit bien arrosé; nous avons déjà cité Bireïn dont le nom rappelle Beeroth, « les puits » (d'après Deut. **10** 6), comme une situation convenable (2).

Khorma. Ce nom ne figure pas dans le catalogue ni à proprement parler dans aucun itinéraire, nous le notons pour montrer l'exacte concordance des lieux dans les divers documents. C'est là que furent battus les Israélites dans leur première tentative de pénétrer au pays de Canaan par le sud (Num. **14** 45), et ce nom revient comme celui d'une revanche des Israélites (Num. **21** 3), quoique la seconde partie de l'événement relaté dans ce second endroit appartienne plutôt à l'histoire du temps des Juges : Israël fut pillé dans son exode et résolut de se venger, ce qu'il fit plus tard (Jud. **1** 17). Le nom premier de la ville était Ṣephath et les LXX ont traduit Khorma par l'étymologie, Ἀναθεμα. Il n'est guère douteux que Ṣephath ne soit Sbaité, ruines considérables. Cet endroit, situé à l'extrémité nord du plateau des ʿAzazimés, est

(1) Il faut aussi rappeler la petite station romaine, *Equites sagittarii indigenae, Moahile* Notitia ed. Seeck, p. 73.

(2) Ensèbe (On. **233** 60) mettait la mort d'Aaron à Beeroth des fils de Iakeim, et montrait cet endroit à dix milles de Pétra, au sommet de la montagne — qui ne peut être que le dj. Haroun. On touche ici du doigt le transfert de la tradition. D'ailleurs la mort d'Aaron est encore à *Misadaï* des fils de Iakeim (pour Mosera) (On. **278** 87), même dans la traduction latine (**138** 5).

vraiment l'entrée de la Palestine. Palmer a bien reconnu la parfaite convenance du récit biblique avec les lieux (p. 293). Des deux côtés du col de Mechrifé qui donne l'entrée de la riche contrée de Rukheibé, le nom des Amorrhéens (Deut. **1** 44) semble s'être conservé dans le Cheikh el-ʿAmiri dont l'histoire épouvante encore les Bédouins (*RB.*, VI, 1897, p. 616) et dans la chaîne de collines *Dheigat el-ʿAmerin*. L'endroit était bien connu des Judéens. Palmer (p. 330) a rapproché le nom de l'ou. Rakhama du clan de ירחמאל (I Sam. **27** 10, **30** 29 s.) voisin des Qénites et de Khorma dans le Negeb. Cet ouad est situé au nord-ouest de Sbaité, traversé par une route qui conduit à Hébron par ʿArad. Le pays de Séʿir se trouvait à l'est de cette route qui doit être le chemin d'Atharim (Num. **21** 1); on comprend donc comment les Israélites ont pu être poursuivis du Séʿir (LXX) jusqu'à Khorma (Deut. **1** 44). On est, il est vrai, étonné de voir ensuite la prise de Khorma considérée comme un triomphe (Num. **21** 3); mais nous avons déjà dit que ce récit était en partie anticipé. Pour Israël venant du sud, Khorma était une première acquisition, relativement facile, pour Juda et Siméon c'était une pointe hardie vers le sud (Jud. **1** 17); on vengea ainsi l'ancienne défaite sur la ville la plus rapprochée du désastre qui était naturellement retombée au pouvoir de ses anciens habitants.

Les négociations avec Edom. C'est de Cadès que Moïse demande le passage à Edom (Num. **20** 14). Si le siège principal de la puissance d'Edom avait été le Chéra, cette demande est inexplicable pour tous ceux qui admettent que Cadès est à ʿAïn Kdeis. Moïse n'avait qu'à gagner le sud de la mer Morte par l'ou. Madera et l'ou. Fikré, pour passer de là entre Edom et Moab. Mais ce chemin, le plus court de beaucoup, passe précisément par ce que nous avons considéré comme le cœur du pays de Séʿir ou d'Edom : c'est encore celui que les explorateurs ont le plus de peine à parcourir, ou plutôt personne n'y passe. Au contraire Edom, quoiqu'il s'étendît au delà de l'ʿAraba, — encore ne savons-nous ni jusqu'où ni quand, — ne pouvait empêcher le passage de la grande vallée. Il est dit seulement qu'il s'opposa au passage à partir de Cadès (Num. **20** 21). Les Israélites furent donc contraints de prendre le chemin de la mer Rouge pour tourner Edom. Ils pouvaient facilement atteindre ses rives en quatre stations.

Khor ha-Gidgad (חר הגדגד, τὸ ὄρος Γαδγαδ, par une confusion de *khor* « grotte » et de *har*, « montagne » ; dans Dt. **10** 7 *Goudgoda*, LXX Γαδγαδ). Le mot Khor rappelle le pays des Khorites et convient bien à la lisière du pays d'Edom-Séʿir-Khori. L'ou. Ghadhaghyd a été proposé. La prononciation moderne *ghaïn* au lieu de *gimel* et *ṣod* au lieu de *d* ne serait pas un obstacle insurmontable. L'ouady est au sud de Qou-

reyé, effectivement sur la route de ʿAïn Kdeis au golfe élanitique.

Iotbatha (יטבתה, dans les LXX variantes sans portée) possédait des courants d'eau (Dt. **10** 7), ce qui n'est assurément pas commun dans cette région. Inconnu.

ʿAbrona (עברנה, Εβρωνα AF). Inconnu.

ʿAṣion-Gaber (עצין גבר, Γεσσιων Γαβερ) auquel le Dt. adjoint Elath, אילת (**2** 8). Il est certain que ces deux villes étaient près du golfe : c'est là que Salomon forma sa flotte d'après I Reg. **9** 26 (cf. I Reg. **22** 49 où il semble qu'ʿAṣion Gaber est sur la mer, et II Par. **8** 17, **20** 36). Ces données suffisent par rapport à notre itinéraire. D'ailleurs la position précise des deux villes est difficile à fixer. En tout cas les textes bibliques et les géographes classiques sont unanimes à mettre Aila en contact immédiat avec la mer.

Peut-on en dire autant d'ʿAṣion Gaber? D'après la Bible elle semble être *sur* la mer, puisque les vaisseaux de Josaphat s'y sont brisés (textes cités). Au temps d'Eusèbe on l'identifiait avec Ἄσια, Essia, *près* de la mer. Le nom semble s'être conservé à ʿAïn Ghoudhiân, où la consonance phonétique est parfaite, mais on n'a pas vu là de ruines importantes, et Hull remarque spécialement (p. 209) qu'il n'y a pas trace de voie romaine.

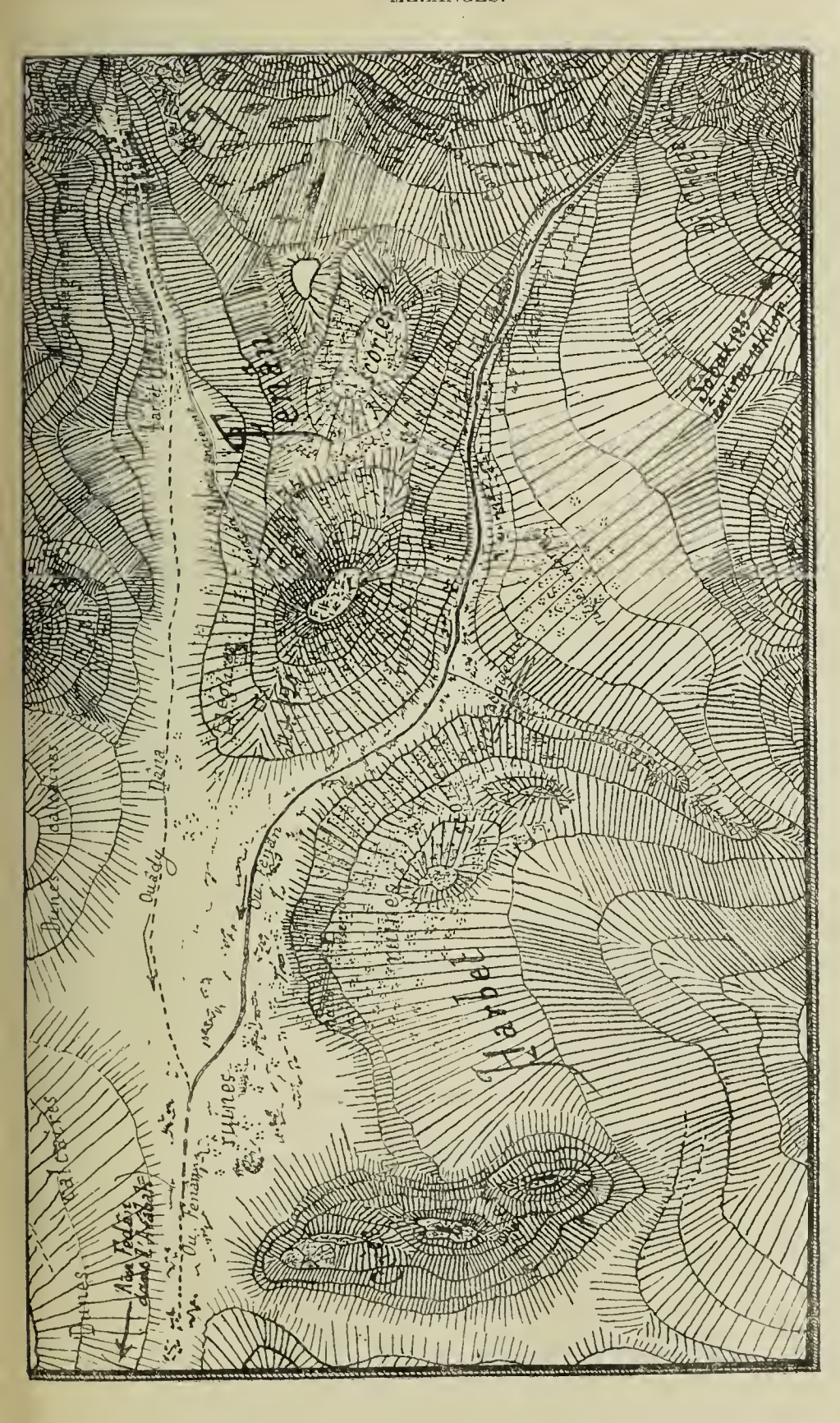
D'AṢION-GABER A LA FRONTIÈRE DE MOAB.

D'après le catalogue on suit l'ʿAraba et on pénètre au désert de Moab à ʿIyé; il est le plus complet; les noms cités par P. concordent avec les siens. Le Dt. **2** 8 indique qu'on remonta le long de l'ʿAraba, au moins d'après le texte que nous avons cru pouvoir rectifier avec les LXX : ensuite on tourne pour entrer dans le désert de Moab, ce qui paraît avoir lieu au passage du torrent de Zared. Le torrent de Zared est aussi mentionné par le petit itinéraire (Num. **21** 12). Il n'y aurait donc aucune contradiction réelle entre les textes si *ʿIyé* est près du torrent de Zared. Il faut maintenant retrouver ces données sur le terrain.

Ṣalmona (צלמנה, Σελμωνα), station inconnue. Elle doit être placée normalement entre la mer et Fenân, à peu près à la ligne de partage des eaux, mais aucun voyageur n'a signalé ce nom.

Phounon (פינן ; variantes sans importance dans les LXX). Nous avons retrouvé le kh. Fenân à l'est des sables rouges de Feddân, souvent signalés. Il est étonnant que personne n'ait reconnu Fenân (1). Nous

(1) On croirait qu'il a été visité par M. Armstrong, sans indication du nom (Hull, p. 213); cependant M. Armstrong n'aurait pas manqué de mentionner la piscine, l'aqueduc etc.; ce qu'il a vu est plutôt une ruine située à une heure au nord de Fenân.



Croquis des ruines de Fenan (1).

(1) Nous donnons ci-contre tel quel un croquis fort imparfait des ruines de Fenân dressé à la boussole et au pas, le 25 octobre 1897. L'échelle est à peu près au 1/2000me et l'équidistance des courbes est de 10 mètres. Les hachures ont été superposées d'après des indications et des notes dans la mise à l'encre au retour, afin de donner un peu mieux le relief. Quelques légendes ont aussi été inscrites qui tiendront provisoirement lieu de plus amples détails.

faisons seulement remarquer qu'il n'est pas possible que les Bédouins nous aient donné un faux nom parce que la présence des mines de cuivre révèle le Φινω, Φινων que l'on considérait comme ayant succédé à Phounon du temps d'Eusèbe (**299** 85). De plus le nom arabe concorde exactement avec le nom hébreu, et lorsqu'il avait été relevé par Seetzen dans la bouche des indigènes sans aucune indication du lieu, personne n'avait mis en doute l'identité. — On peut ajouter que lorsque E parle d'une région très pénible et infectée de serpents où Moïse fit un serpent d'airain ou de bronze (Num. **21** 9), il y a là une coïncidence non recherchée mais d'autant plus frappante avec la situation de l'ʿAraba et de Fenân.

Oboth (אבת, Ὠβώθ). Wetzstein (dans Delitzsch Comm. sur le Cantique et l'Eccl., p. 168) a montré que Oueiba (وَيبة) pouvait être considéré comme le diminutif d'Oboth; c'est le nom d'une source de l'ʿAraba, célèbre parce que Robinson avait voulu y situer Cadès. Dillmann et les autres rejettent cette identification parce que la source est dans l'ʿAraba, ce qui ne peut être l'itinéraire des Israélites! Mais la découverte du kh. Fenân prouvant l'itinéraire de l'ʿAraba, Oboth-Oueibé est une confirmation de plus. On peut cependant s'étonner de ce détour à l'ouest et même légèrement au sud. Nous croyons donc qu'il ne s'agit pas ici de ʿAïn Oueibé, à l'ouest de l'ʿAraba, mais d'un ou. Oueibé placé par Palmer au nord, quoique à peu de distance de Feddân, et décrit par Hull comme n'étant pas dépourvu de verdure (p. 103). La situation étant précisément celle qui convient comme direction, le peu de distance (trois heures?) n'est pas un obstacle.

ʿIyé ha-ʿAbarim (עיי העברים; les variantes des LXX Αχιλγαι, χαλγαει etc., qui d'ailleurs se trouvent seulement à Num. **21** 11, indiquent probablement la présence d'un נחל devant עיי, mais confirment cette leçon). L'emplacement ne peut être déterminé qu'après l'élimination d'une donnée perturbatrice. ʿIyé paraît deux fois : Num. **33** 44, avec la mention : « sur la frontière de Moab » : et Num. **21** 11, « dans le désert qui est en face de Moab, à l'orient du soleil ». Ces derniers mots indiqueraient l'orient de Moab, mais ils doivent être supprimés. En effet les deux textes qualifient ʿIyé par les monts ʿAbarim pour le distinguer de ʿIyé de Juda (Jos. **15** 29), et les monts ʿAbarim sont ceux qui dominent la mer Morte jusqu'au Nébo au nord, jusqu'à la limite de Moab au sud. Il est impossible de désigner par les monts ʿAbarim les collines à l'est du désert de Moab comme tout le monde en convient. « A l'orient du soleil », qui ne figure pas dans Num. **33** 44, doit donc être rayé de Num. **21** 11.

Dillmann croit que cette partie du texte est de E et aurait été soudée;

c'est bien plutôt une addition, une simple glose empruntée à Jud. **11** 18. Il faut cependant tenir compte de la tradition exprimée par ce dernier texte qu'Israël n'avait pas pénétré proprement dans le territoire de Moab et par conséquent placer 'Iyé à l'extrémité sud des 'Abarim. Il est très probable que la frontière entre Moab et Edom était la même qu'aujourd'hui entre le Djêbal, ancien pays édomite, et le territoire de Kérak, pays moabite ; cette limite étant aujourd'hui l'ou. *el-Akhsa*, petite rivière presque aussi escarpée et remarquable que l'ou. Môdjeb (Arnon), il faut conclure avec l'opinion commune que c'est aussi le torrent de Zared. 'Iyé était-il au sud ou au nord de cette vallée? Dans la carte de Mâdaba, nous avons cru reconnaître le nom du torrent de Zared (1) (*RB*. 1897, p. 173) au nord duquel se trouve un Αιχ qui est certainement l'Αιη d'Eusèbe. Eusèbe (**211** 7) en parle comme d'un lieu existant de son temps, non loin d'Aréopolis, et l'assimile à notre station. Si cette identification est exacte, il faudrait placer 'Iyé au nord du torrent de Zared, ce qui semble contraire à l'ordre rédactionnel Num. **21** 11 et 12. En tout cas on ne pourrait objecter avec M. Clermont-Ganneau que l'Iyé de la Bible était plus à l'est. Nous avons montré que cette situation très à l'est serait contraire à l'emplacement des monts 'Abarim. Et quand bien même la position exacte de 'Iyé demeurerait incertaine, puisqu'on touche Moab par les 'Abarim, c'est donc qu'on est remonté de l'Araba vers les plateaux de l'est. Encore aujourd'hui une grande voie marquée par des pistes nombreuses se détache de l'Araba au sud de l'ou. Khanzireh et se dirige sur Kérak. C'est ici que les Israélites ont dû commencer à tourner Moab.

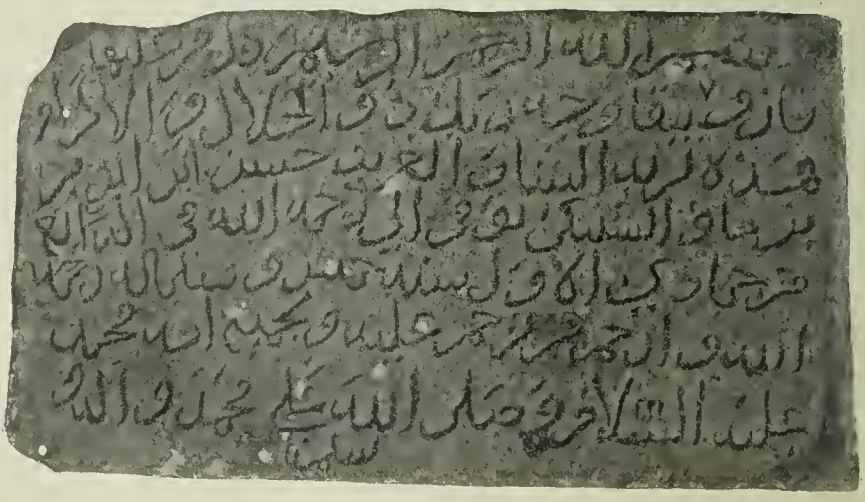
(*A suivre.*) Fr. M.-J. Lagrange.

(1) Non sans un certain doute à cause d'un cube de mosaïque qui ferait de la dernière lettre un Λ plutôt qu'un Δ.

CHRONIQUE

ÉPITAPHE ARABE DE JÉRUSALEM

Cette épitaphe a été trouvée au couvent des Dominicains, en novembre 1899. Le R. P. P. Séjourné a bien voulu m'en communiquer la photographie, avec la description, la transcription et la traduction envoyées par le R. P. Jaussen et que je me borne à reproduire avec un court commentaire. La pierre mesure 0.57 de longueur, sur 0.33 de largeur et 0.08 d'épaisseur. Elle semble porter la trace de la taille dite des croisés (stries diagonales), d'où l'on peut inférer qu'avant de recevoir une épitaphe arabe, elle faisait partie de quelque monument latin. L'inscription se compose de sept lignes en naskhi ayoubite, à petits caractères, gravés en relief, à ce qu'il semble. Les points diacritiques sont assez soigneusement placés; les voyelles et les signes auxiliaires sont plus rares et n'ont pas grande valeur. Voici le texte et la traduction de cette épitaphe.



(1) بسم الله الرحمن الرحيم كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا (2) فَانٍ وَيَبْقَا وَجْهُ رَبِّكَ ذُو
ٱلْجَلَالِ وَٱلْإِكْرَامِ (3) هذه تربة الشابّ الغريب حسن بن أبو بكر (4) بن
ملك الشنبكى توفّى إلى رحمة الله فى الرابع (5) من جمادى الأوّل سنة
خمس وستمائة رحمه (6) الله وأرحم (sic) من ترحّم عليه ولجميع أمّة محمّد
(7) عليه السلام وصلّى الله على محمّد وآله وسلّم.

Au nom d'Allâh, clément, miséricordieux! Tout être vivant sur la terre passe, mais elle reste, la face de ton Seigneur, grande et vénérable (1). Voici la tombe de l'adolescent étranger Ḥasan, fils d'Abû Bakr, fils de Mâf(?) ach-Chanbaki (?). Il a été reçu en la grâce d'Allâh le quatre (du mois) de djumâdâ Ier de l'année 605 (14 novembre 1208). Qu'Allâh lui fasse miséricorde, ainsi qu'à quiconque demandera pour lui la miséricorde d'Allâh et au peuple entier de Mahomet, etc.

Quelques mots sur la paléographie de ce texte. C'est vers le milieu du VIe siècle de l'hégire que le type arrondi (naskhi) remplace le type carré (coufique) dans les inscriptions historiques et funéraires; dès lors, ce dernier n'est plus employé que dans les textes coraniques et décoratifs (2). Chacun de ces types comporte plusieurs variétés ou styles, qu'on peut désigner, en pratique et par à peu près, sous le nom des dynasties régnantes, sans attacher à cette nomenclature un sens trop précis. Ainsi l'on trouve, en Égypte et en Syrie, plusieurs variétés de naskhi ayoubite et plusieurs variétés de naskhi mamlouk. Pour faire sentir ces nuances, aucune description ne vaut l'étude comparée des originaux. On ne saurait assez recommander l'emploi de l'estampage et de la photographie, car seul un bon fac-simile permet non seulement d'établir la critique d'un texte, mais encore de classer une inscription par son type et par son style.

A ce dernier point de vue, l'épitaphe de Saint-Étienne fait partie d'un groupe auquel se rattachent plusieurs inscriptions du sultan Charaf ad-dîn 'Îṣâ (Coradin), notamment au Ḥaram de Jérusalem et au mont Thabor. A défaut d'une date précise, cette parenté suffirait à placer notre texte un peu après l'an 600 de l'hégire. A cette époque, l'emploi des points diacritiques, sans être toujours correct, est plus judicieux que dans les siècles suivants, où les points n'ont souvent qu'une valeur décorative. Quant aux voyelles et aux signes auxiliaires, ils sont toujours distribués un peu au hasard, du moins jusqu'à l'époque ottomane, et leur valeur critique est souvent suspecte.

Ligne 3 : *Abû* pour *abî* est si fréquent en épigraphie qu'il est inutile d'insister sur cette irrégularité (3).

Ligne 4 : Au lieu de *Mâf*, on pourrait lire *Mâw*, en négligeant le point diacritique. En effet, la dernière lettre ressemble beaucoup aux autres و de l'inscription, tandis que le ف, dans plusieurs inscriptions de ce groupe, a la queue un peu plus allongée. Le nom féminin Mâ-

(1) *Coran*, LV, 26 et 27. Ces versets figurent dans un grand nombre d'épitaphes musulmanes, ainsi que les bénédictions des dernières lignes, dont il existe beaucoup de variantes.

(2) *Matériaux pour un Corpus*, I, p. 85 et *passim; Inscriptions arabes de Syrie*, p. 34; *Journal Asiastique*, 8e série, XVIII, p. 70 et suiv.; 9e série, IX, p. 466, etc.

(3) *Matériaux*, I, *passim; Inscriptions arabes de Syrie*, p. 28.

wiyyah n'est pas rare chez les Arabes; mais la forme masculine semble inusitée (1). Ainsi, ce nom paraît bien confirmer l'origine étrangère du défunt. Il en est de même de son patronymique ou surnom d'origine, qu'il faut lire *ach-chanbaki*, si l'on tient compte des points diacritiques (sous réserve des voyelles). Le nom de Chanbak semble inconnu; mais à défaut de toute indication, il n'y a pas lieu d'en proposer un autre et l'on ne peut que suggérer les leçons *chîbaki* et *chubaiki*, comme patronymiques de Chîbah (persan Chîbak?) et de Chubaik, noms peu connus figurant dans le dictionnaire de Yâqût, ou enfin de Chubaikah, un nom de lieu d'Arabie relevé par plusieurs géographes (2).

Ligne 5 : En épigraphie, le nom du mois de djumâdâ est toujours masculin; du moins ne pourrais-je signaler aucune exception à cette règle contraire à la grammaire (3).

Malgré deux noms douteux, le texte est clair et parfaitement conservé; mais sa valeur historique est assez mince. Militaire, étudiant, marchand ou pèlerin, ce jeune étranger, qu'aucun titre officiel ne désigne à la postérité, paraît être mort sans laisser d'autre trace qu'un curieux document de paléographie lapidaire.

Max van Berchem.

Genève.

FOUILLES ANGLAISES

M. Bliss expose en un dernier rapport (4) sur les fouilles de Tell Zakariyâ la découverte de quelques constructions sur l'emplacement de la ville antique (Cf. *RB*. 1899, p. 607). Aucune inscription en dehors de quelques nouvelles anses estampillées, mais beaucoup de poteries. Plusieurs planches en offrent de remarquables échantillons. On est heureux de trouver (p. 11 s.) le sens précis donné aux termes *préisraélite* et *juif* en matière de céramique, et de connaître les éléments principaux de classification. Préisraélite — primitif ou postérieur — désigne les formes anciennes simples ou déjà un peu modifiées sous l'influence

(1) D'ailleurs, la forme correcte du masculin serait ماوِىّ et non ماوٍ, car le nom féminin s'écrit avec redoublement du ى, suivant la meilleure orthographe; Wüstenfeld, *Register*, p. 290, et dans Ibn Hichâm, p. 62 et 640; Ya'qûbi, éd. Houtsma, II, p. 132,134, etc.

(2) Yâqût, *Mu'djam*, éd. Wüstenfeld, III, p. 259; Muqaddasi, éd. de Gœje, p. 109, etc.

(3) *Matériaux*, I, *passim*.

(4) PEFund Quarterly Statem., janv. 1900, p. 7 ss., nombreuses planches et gravures.

de types nouveaux; il est caractérisé par les anses, les faces lisses ornementées de lignes et de zigzags, etc. On le rencontre dans les couches profondes, peu bouleversées, ordinairement sans mélange de types plus modernes, tout au plus quelques rares spécimens phéniciens. L'intervalle couvert par cette première classe va de l'antiquité la plus reculée en Palestine jusqu'au temps de la monarchie primitive inclusivement. La poterie juive beaucoup plus influencée d'art étranger est moins facilement identifiable; on est guidé surtout par la situation des débris. Parmi les nouvelles anses estampillées, deux sortent de la catégorie des *Méleks;* la lecture matérielle en a été établie ainsi, au moins à titre provisoire : לעזר חרו et מעץ.. (?) לצבנא. Les travaux ont été arrêtés quand on a pu conjecturer par l'état de bouleversement des décombres qu'il restait peu de chance de rencontrer une construction importante ou quelque document épigraphique dont l'existence demeure cependant possible. — Un autre rapport donne aussi la conclusion des opérations à Tell eṣ-Ṣâfyeh. Malgré les succès du début (cf. *RB.* 1899, p. 607 s.), elles ont été en grande partie décevantes par suite de difficultés pratiques continuelles. Le déblaiement jusqu'au roc d'une aire très étendue n'a mis à jour que de la poterie, quelques scarabées, un cartouche de Thoutmès III, un cylindre dont la représentation rappelle quelques monuments de la glyptique assyrienne. Des recherches entravées jusqu'au bout ont encore été tentées pour achever de déterminer l'enceinte. La découverte d'une large voie, en partie taillée dans le roc, qui gravissait la pente occidentale du Tell pour aboutir au sud de l'ouély, est spécialement à noter; cf. le profil dans *RB.* janvier, p. 112.

M. Macalister a consacré aux *Rock-Cuttings* de Tell eṣ-Ṣâfyeh une étude accompagnée de nombreux croquis et intéressante par la précision des renseignements. Il avait fait déjà un travail analogue à Tell Zakariyâ (cf. *RB.* 1899, p. 334), mais plus sommaire, se réservant de le reprendre en détail. Il décrit maintenant très au long, et avec une copieuse illustration de plans et coupes, un vaste souterrain à plusieurs étages qui se trouve sur la pente septentrionale du Tell. Il ne comprend pas moins de 49 chambres petites et grandes reliées entre elles en manière de labyrinthe. Encore n'est-on pas sûr que les débris qui ont envahi quelques chambres n'en cachent aucune plus profonde. C'est un nouveau type des grottes fameuses des environs de Beit-Djebrin. Dans une salle M. Macalister a relevé des graffites informes qu'il a reproduits en partie; leur intérêt est d'attester l'occupation du souterrain durant la période chrétienne. L'endroit est appelé *miḥmah* par les gens du pays.

Les excavations venaient enfin d'être inaugurées à Tell Djedeideh, à trois kilomètres environ au nord de Beit-Djebrin, quand l'hiver les a interrompues.

*
* *

Conférences bibliques et archéologiques du couvent de Saint-Étienne, 1899-1900. — 6 décembre, *Le cantique de Débora,* par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs. — 13 et 20 décembre, *La numismatique de Palestine*, par le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption. — 28 décembre, *Les dernières découvertes en Palestine*, par M. le Dr F.-J. Bliss. — 3 et 10 janvier 1900, *La topographie de Terre-Sainte d'après les Croisés*, par M. l'abbé Heidet, prêtre du patriarcat. — 17 et 24 janvier, *Mélanie l'ancienne*; *Juvénal patriarche de Jérusalem,* par le R. P. Delau, des Frères Prêcheurs. — 31 janvier, *Le Temple de Jérusalem et le Ḥarâm ech-Chérif,* par le R. P. Vincent, des Frères Prêcheurs. — 7 février, *Le texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découvert*, par le R. P. Jaussen, des Frères Prêcheurs. — 14 et 21 mars, *Les religions sémitiques,* par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs.

Fr. H. V.

Jérusalem, mars 1900.

RECENSIONS

Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum, *detexit et edidit* Petrus Batiffol *sociatis curis* Andreae Wilmart, in-8°, XXIV-226 pp. Parisiis, apud A. Picard, 1900.

C'est encore un monument inédit de la plus précieuse antiquité chrétienne que nous rend Mgr Batiffol. On dira qu'il a la main heureuse; mais il ne s'agit pas ici d'un livre tombé tout poudreux des rayons d'une bibliothèque où il était caché. Les homélies figuraient sur deux Catalogues officiels de nos bibliothèques de France; seulement pour utiliser ce titre séduisant, il fallait être très au courant de la littérature origénienne et savoir suivre la piste une fois reconnue. Les lecteurs de la *Revue* ont d'ailleurs eu la primeur de cette importante découverte (RB. 1896, p. 434-439) et connaissent depuis lors le sommaire des traités. Mgr Batiffol n'avait alors en mains qu'un manuscrit et se préparait à le reproduire dans une édition diplomatique dont on conserve un échantillon dans la *Revue* (1897, p. 5) avec un fac-similé du manuscrit; mais un autre exemplaire ayant été retrouvé à Saint-Omer, c'est une édition critique qui paraît aujourd'hui, avec la collaboration de M. André Wilmart. Un *apparatus* reproduit les variantes des manuscrits, leurs corrections et leurs lacunes; on indique même les passages qui ont paru avoir le caractère de gloses. L'éditeur s'est montré extrêmement fidèle à son texte. Peut-être aurait-il pu se permettre quelques conjectures. Par exemple, ne vaudrait-il pas mieux écrire *saginam* que *sagenam*, p. 208? Deux passages sont absolument inintelligibles; p. 161 : « *aut rauco bando frementes contumaces terræ et dormientes excitare possumus* ». *Bandus*, expliqué *bannum* dans les *Emendationes*, ne peut rien signifier ici dans le sens de ban, levée militaire. La correction *barditu* serait-elle trop hardie? l'épithète de rauque était assez naturelle aux Latins pour exprimer le frémissement des guerriers barbares avant le combat. Ailleurs, p. 189 : « *Habet denique exemplum Hevæi iebusæi montis et ardentium undique terrarum* ». Le copiste avait la tête pleine de noms bibliques, mais il n'y a pas de volcan en Palestine. Le texte *aevæi iebusei* d'un manuscrit — l'autre manque, ce qui trahit son embarras — ne peut-il se résoudre en *Ætnæ et Vesuvii* ou en *Vesuvii* seul? Le texte serait clair, la modification peu considérable. Mais si l'on peut proposer ces corrections dans une recension, peut-être vaut-il mieux s'en abstenir dans une édition princeps, et il faut savoir gré aux éditeurs de la précision et de la rigueur vraiment scientifiques de leur travail.

Que les homélies soient d'Origène, c'est ce que Mgr Batiffol a solidement prouvé dans ses très élégants prolégomènes latins. Il a donné des preuves positives. N'y en aurait-il aucune, on serait encore entraîné par le charme d'un génie incomparable dans ses qualités et dans ses défauts. C'est constamment l'allégorie, brillante, subtile, à la longue fatigante par la virtuosité des rapprochements. C'est cet étrange parti pris de réduire la lettre à l'absurde par une interprétation trop littérale afin de s'en affranchir : l'agneau pascal doit, pense l'auteur, être issu *ab ovibus et hædis :* mais c'est contre toute l'histoire naturelle « unde si talis agnus qualis scribitur in pascha non

potest inveniri, quomodo pascha geri potest cum desit talis agnus qui immoletur in pascha? » donc : « ab ovibus et hædis sic debemus accipere quomodo ipse Salvator in evangelio docuit » (p. 97 s.). On dirait que le sens littéral va succomber, il est l'eau qui manque à l'outre d'Agar : « aqua quam Ismael de utre bibit legis littera est, et ideo eius aqua defecit, quia littera frequenter defectum patitur » (p. 29). Et cependant en réalité le défaut de la lettre est pour Origène plutôt une insuffisance pour l'enseignement chrétien qu'une absence de fondement historique; le sens littéral est toujours supposé : « Sed nihilominus et figuræ imaginem gerit, quia sicut nec umbra sine corpore, nec corpus sine umbra esse potest, sic nec veritas sine figura, nec figura sine veritate constabit » (p. 44). Qui ne reconnaît ici les expressions flottantes d'Origène qui étouffe sous la lettre et qui ne veut pas cependant la sacrifier tout à fait? Ce qui l'entraîne à l'allégorie, ce n'est nullement le sentiment rationaliste qu'on lui attribue quelquefois, c'est une sorte d'exubérance de sève chrétienne qui fait éclater l'écorce de la lettre, un sentiment de la supériorité du christianisme qui ne voit dans le judaïsme qu'une figure dont la réalité propre est atténuée. Aussi est-il loin de canoniser, comme on l'a fait plus tard, tous les actes des saints de l'Ancien Testament et d'attribuer à ses institutions une valeur excessive. Avec quelle verve il s'acharne contre la circoncision et le sabbat, pour montrer leur caractère temporaire et figuratif, jusqu'à considérer la circoncision comme une pénitence imposée à Abraham pour s'être trop pressé de recevoir Agar des mains de Sara (p. 41), et avec quelle sévérité il taxe la conduite de Samson que des commentateurs modernes attribuent avec beaucoup moins de convenance chrétienne à l'action de l'Esprit-Saint (p. 147).

Enfin, elle est bien d'Origène, cette connaissance prodigieuse des Écritures qui rapproche les textes les plus éloignés, et aussi cet admirable élan de ferveur chrétienne, cette soif du martyre que Mgr Batiffol a justement signalée comme un de ses traits. Quelle splendeur idéaliste dans ces lignes à propos des torches de Gédéon contenues dans des vases de terre : « Quod autem lampades et tubas apprehenderunt, verum est et hoc, dilectissimi fratres, quia et nos cum carnalia vitia comminuimus, aut ipsa, ut dixi, morte corpora nostra in persecutione pro Xpisti nomine frangimus, tunc lampades martyrii et rutilas fidei faces apprehendimus, quibus in nocte sæculi istius ignorantiæ tenebris obcæcatum lumen veritatis errantibus demonstramus, aut sponso Domino venienti obviam occurrimus, quo facilius in nuptiali thalamo secundum evangelium intrare possimus » (p. 160). Lorsque le grand mystique écrivit ces lignes n'avait-il pas déjà confessé la foi? — Tout autre est l'impression que produit l'homélie sur Ezéchiel, dans l'épisode des ossements arides. Dès le premier mot, l'auteur nous délare tout net qu'il ne s'agit pas ici de faire de l'allégorie — c'était pourtant le cas! — mais qu'il faut raisonner solidement pour établir la résurrection des corps. Puis on rencontre quelques passages célèbres de Tertullien, et on serait au comble de l'étonnement si l'éditeur ne nous avait prévenus que cette homélie n'est qu'une compilation du fameux traité « *de Resurrectione carnis* ». Le traducteur latin semble même avoir de parti pris composé son homélie contre Origène. Contre Origène ou contre les Origénistes? C'est là une grave question. Le traducteur latin pour Mgr Batiffol est Victorin évêque de Pettau, mort martyr en 303. Les raisons qu'il en donne sont très graves, très pénétrantes, elles ont reçu les plus hauts suffrages. A choisir un nom parmi ceux qui sont connus pour avoir librement traduit Origène, le nom de Victorin est le seul qui puisse se soutenir. Mais il resterait l'hypothèse d'un traducteur inconnu, et on peut vraiment se demander si du temps de Victorin on eût déjà mené, surtout en Occident, une campagne aussi systématique

contre Origène. Certains passages montreront tout l'intérêt de la question par rapport au développement de la théologie. Sur la pénitence et la confession : « Subcinericios autem, quia necesse erat per pœnitentiam et legitimam satisfactionem atque exomologesin præteritorum delictorum omnem credentem in panem Xpisti corporis deputari » (p. 21); sur les dons du Saint-Esprit, non pas seulement dans le Christ, mais dans l'Église : « Septem sunt charismatum spiritalium dona, quæ per Isaiam vatem inclitum Ecclesiæ, quæ Xpisti caro est, promittuntur, id est spiritus sapientiæ, spiritus intellegentiæ, spiritus consilii, spiritus virtutis, spiritus agnitionis, spiritus pietatis, spiritus timoris Dei » (p. 52). Ces sept dons sont opposés aux sept péchés capitaux (p. 53). Sur les rapports du Père et du Fils : « Nam et cum leo et catulus leonis dicitur, et Pater et Filius indicantur, in quibus non natura dividitur, sed personæ distinctæ monstrantur. Sicut enim ex leone leo nascitur, ita Deus de Deo et lumen ex lumine procedere dicitur » (p. 67). Ce dernier passage en particulier peut-il être attribué au IIIe siècle? De plus les termes grecs abondent, et comme les homélies ont été prêchées, non seulement en grec, mais en latin, comme le prouve l'homélie sur Ezéchiel qui a plus qu'une autre le sentiment de l'auditoire, comment supposer qu'on ait pu prêcher à Pettau une langue aussi mêlée de termes grecs? Si l'on pouvait descendre très bas, la profusion des termes grecs ferait songer à l'école de Cassiodore. Ne s'est-il pas servi d'un certain Epiphane le Scolastique pour traduire les Grecs en les expurgeant, notamment Clément d'Alexandrie? Mais Mgr Batiffol a prouvé (*RB.* 1899, p. 337-345) que ses traités étaient déjà employés au commencement du Ve siècle par Evagrius dans l'*Altercatio*. Mieux vaut donc s'en tenir à Victorin en augmentant peut-être la part des gloses.

On ne manquera pas de se servir du texte de l'Ancien Testament qu'Origène cite par fragments considérables, pour des fins de critique textuelle. La plus grande réserve s'imposera, car l'auteur cite librement : par exemple Manoé père de Samson est un *vir clarus nimis* (emprunté à Josèphe?) (Jud. **13** 2-4); il était avec sa femme à la seconde visite de l'ange (Jud. **13** 9); le miel coulait (Jud. **14** 8-9) : aucune de ces leçons, toutes dans la même histoire, n'a chance de représenter la version des Septante. Notons encore une particularité : « Decem et octo enim apud Græcos iota et cappa signantur, quibus litteris nomen Iesu scribitur » (p. 159). L'éditeur a très bien vu que l'auteur grec n'a pu avoir en vue que Iη; le traducteur aurait-il songé à K[υριος] I[ησους]? Enfin l'étymologie du nom de Samson fournirait peut-être une piste intéressante : Dans les onomastiques grecs et latins publiés par Lagarde, Samson signifie *le soleil*, ou *leur soleil*, ou *le fort du soleil;* d'après Josèphe, *le fort*. Notre auteur nous dit : « *Samson hebræum nomen est, quod in latino sermone tinea interpretatur* »...

L'impression, de la maison Protat, est nette et correcte : les traités d'Origène longtemps inconnus, ont eu du moins la bonne fortune d'être édités comme ils méritaient de l'être.

Jérusalem, 21 janvier 1900.

Fr. M.-J. Lagrange.

Introduction to the Book of Isaiah... by *The Rev. T. K. Cheyne*, London Black, 1895, in-8° de XL-450 pp.

The Book of the Prophet Isaiah, a new english translation, — by *The Rev. T. K. Cheyne*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt 1898, XII-215 pp.

The Book of the Prophet Isaiah, critical edition of the hebrew text arranged in

chronological order, — by *The Rev. T. K. Cheyne*... Leipsig, J.-C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1899, 206 pp.

Le Rév. Thomas Kelly Cheyne, *Oriel Professor* à Oxford, est très probablement l'homme du monde qui a consacré le plus de temps à l'étude d'Isaïe. Ses deux volumes : *The prophecies of Isaiah* datent de 1870, et depuis, malgré tant et de si considérables travaux, il n'a jamais cessé de revenir à son thème favori, reprenant et corrigeant sans cesse son œuvre.

On peut dire que l'unité stricte d'Isaïe est abandonnée par tous les critiques : d'où de nombreuses tentatives pour attribuer à chacun ce qui lui revient. Il est en tout cas absolument certain que les prophéties du recueil ne sont point placées dans l'ordre chronologique; de très anciens commentateurs se demandent par exemple si le premier chapitre ne serait pas une introduction générale ou une allusion aux temps qui ont suivi la campagne de Sennachérib; d'où le grand intérêt qu'il y aurait à classer ces prophéties dans l'ordre chronologique. Il y a tout lieu de croire que le jour viendra où un critique plus osé essaiera de reproduire cet ordre purement chronologique. M. Duhm, dans un commentaire qui a fait époque, s'était contenté, tout en suivant l'ordre massorétique, de distinguer les morceaux par différents caractères. Le Rév. Cheyne, sur lequel d'ailleurs l'ouvrage de Duhm a exercé une action très profonde, a suivi un système mixte. Dans l'ensemble il suit l'ordre chronologique qui lui paraît le plus probable; mais il s'attache cependant à ne pas briser l'ordre du livre d'une façon trop complète. Admettant que ce livre a été complété, il n'a pas voulu séparer ces compléments des parties isaïennes au sens propre, et il faut du moins lui savoir gré de s'être arrêté là, car son ouvrage est déjà assez difficile à manier. Outre qu'il est, comme tous les autres, en partie double, de sorte que celui qui contient le texte hébreu en couleurs ne donne jamais la raison du morcellement ni des attributions, il faut encore recourir sans cesse aux lettres de concordance qui permettent de retrouver les passages dans l'ordre accoutumé. Le livre entier est donc divisé en cinq groupes de prophéties, dans l'ordre suivant : 1° les prophéties génuines d'Isaïe, mêlées à beaucoup de retouches post-exiliennes; 2° les récits historiques relatifs à Isaïe; 3° certains appendices où il n'y a d'Isaïe que de courts fragments, mais qui sont plutôt des prophéties indépendantes rattachées aux siennes que de purs compléments, la chute de Moab (xv, 1-9 et xvi, 1-14) et ce qui regarde Edom et Cédar (xxi, 11-17); 4° Les prophéties sur la chute de Babylone, celles de la première partie (xxi, 1-10; xiii, 1-22; xiv, 1-23) et celles de la seconde (xl à lv). Ces dernières sont partagées en prophéties originales du second Isaïe et en appendices, relatifs surtout au serviteur de Iahvé; 5° Les prophéties postérieures à la chute de Babylone, de lvi à lxvi avec quelques morceaux de la première partie, xix, xxxiv et xxxv, enfin xxiv à xxvii considérés comme le dernier morceau en 332.

Nous n'avons pas besoin de faire ici des réserves qui s'imposent : une discussion approfondie de ce système ne peut être qu'un commentaire d'Isaïe; nous voulons seulement indiquer la position occupée par le Rév. Cheyne par rapport aux travaux récents, en particulier par rapport à Duhm.

Si l'on s'en tenait à la chronologie, le Rév. Cheyne paraîtrait plus conservateur, puisqu'il ne descend que jusqu'au temps où commence Alexandre (332) (1), tandis que Duhm reporte certains morceaux au temps d'Hyrcan Ier et même d'Alexandre Jannée (104-78 av. J.-C.) pour le petit morceau sur Moab (xxv, 9-11). Mais on pourrait

(1) Sauf un doute pour xix, 16-25, cf. *infra*.

alléguer aussi que Duhm se montre plus logique, étant une fois admise l'hypothèse des compléments indéfinis. Peut-être déploie-t-il plus de perspicacité quant aux événements que le prophète vise. Par exemple, tout en retenant expressément la possibilité d'une prophétie à très longue échéance, il nous semble que si on suppose le prophète s'inspirant de son temps, l'alliance entre Assur, l'Égypte et Juda (XIX, 16-25) vise très clairement les honneurs rendus à Jonathan par Alexandre Balas et Ptolémée Philométor à Ptolémaïs (150 av. J.-C.); l'autel dont il a été question est celui d'Onias (vers 160), comme l'ont compris beaucoup d'anciens commentateurs catholiques.

Ajoutons que rien n'autorise à croire que l'Apocalypse d'Isaïe (XXIV-XXVII) fasse allusion à la persécution d'Ochus ; persécution à laquelle il est d'autant plus facile de recourir dans les cas douteux que nous n'en savons à peu près rien en dehors du petit texte conservé par Eusèbe; et la ville détruite (XXVI, 5) ne peut être dénommée Tyr pour aucune bonne raison; mieux vaut dire avec Duhm que les lecteurs devaient être au courant! Nous pensons qu'il est inutile de chercher des faits contemporains dans XXIV à XXVI-19; si on peut douter de l'auteur, on ne peut douter de la portée purement eschatologique du morceau.

Mais si le Rév. Cheyne est ici plus modéré, il fait une large brèche à l'œuvre propre d'Isaïe, et Duhm avait reculé devant cette mutilation. Tous les passages messianiques insérés dans les oracles authentiques d'Isaïe sont maintenant regardés comme post-exiliens! La dernière pensée du grand voyant est une condamnation sans appel. Elle serait contenue dans le ch. XXII. Lorsque, le tribut payé par Ezéchias, on vit s'éloigner des murs les soldats de Sennachérib, le peuple, tout entier à l'impression du moment, se livra à une joie folle, tandis que le prophète, voyant cette dure leçon méconnue, prononça le péché irrémissible et termina sa carrière par une malédiction. Le Rév. Cheyne enlève donc à Isaïe l'admirable petit poème (IX, 1-6) que Duhm lui attribuait encore et de plus II, 2-4; XI ; 1-8 ; XXXII, 1-5 ; XXXII, 9-20 que le même savant lui conservait quoique avec un peu d'hésitation (elle serait assez naturelle pour II, 2-4). — S'il n'y avait d'autres arguments que le ch. XXII, ce serait vraiment trop peu, les événements visés par ce chapitre étant assez incertains : Winckler (*Altorient. Forschungen*, 2e série, II, p. 253 ss.) a même songé au siège de Sippar par un roi d'Elam!

Mais on sait que ces excès de critique littéraire font partie d'une théorie d'ensemble sur les prophètes et leur messianisme. Au temps d'Amos, le peuple attendait le jour de Iahvé comme un jour de victoire sur ses ennemis. Amos montre dans le jour du Dieu juste le châtiment d'Israël prévaricateur. Rien n'adoucirait chez lui la menace sinistre, non plus que dans Osée, car on enlève à ces prophètes toute perspective d'un plus heureux avenir. De même pour Isaïe. A ce compte le Rév. Cheyne passera pour timide, ayant encore conservé à Isaïe un petit passage qu'on peut à peine dire messianique (Is. I, 24-26). On voit de nouveau l'importance décisive de la critique littéraire pour suivre le développement des idées prophétiques sur le Royaume de Dieu. Il est bien certain que l'idée messianique a grandi : on ne peut opposer aucun principe théologique à ce concept fondamental. Dans quelle mesure, la Bible seule peut nous le dire, et ses enseignements sur ce progrès historique dépendent naturellement de l'ordre chronologique des prophéties. On ne peut pas affirmer que cet ordre soit toujours dirimé par la présence d'un passage dans un recueil aussi considérable que celui d'Isaïe, mais il faut aussi tenir compte du caractère que lui attribuait la tradition. Si on a joint à la première partie les pages consolatrices de la seconde, c'est sans doute qu'Isaïe était déjà considéré comme un prophète consolateur. Cette pensée résulte d'ailleurs organiquement de la prophétie même d'Emmanuel. Si on lui enlève ses prophéties messianiques, il ne reste de son génie qu'un petit reste et un tronc dépouillé.

La partie la plus originale du travail du Rév. Cheyne est assurément la critique textuelle.

Le chap. XXII nous offre précisément un échantillon curieux de sa manière. On sait que personne ne le surpasse pour la hardiesse et l'ingéniosité des conjectures. Il semble bien que les convenances d'une édition destinée en partie au grand public aient imposé ici des bornes à son imagination : il s'est en partie dédommagé dans les notes du texte hébreu. C'est ainsi que l'oracle de la vallée de la *Vision* est maintenu dans le texte, mais les *addenda* proposent des corrections beaucoup plus considérables et il faut reconnaître que la vallée de *Hinnom* est une bien séduisante hypothèse (חנום pour חזיון). Les explications philologiques, les essais de correction auront en effet une utilité très appréciable. Ce n'est pas sans le plus grand profit qu'on étudie Isaïe avec un savant de cette valeur qui lui a consacré tant d'années d'un effort sympathique et persévérant.

L'introduction publiée la première (en 1895) demeure indispensable pour apprécier les raisons de l'auteur touchant l'ordre des prophéties et leur authenticité.

Jérusalem.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

I. **The Book of... Ezekiel**, *critical edition of the Hebrew text with notes by* C. H. TOY LL. D., in-4° 116 p. Leipzig, Hinrichs, 1899 (12e partie de l'éd. polychrome THE SACRED BOOKS *of the Old Testament* de Paul HAUPT).

II. **The Book of... Ezekiel**, *a new english Translation with explanatory notes and pictorial illustrations, by* C. H. TOY LL. D., Stuttgard, Deutsche Verlags-Anstalt, 1899 (12e partie de l'éd. polychrome THE SACRED BOOKS *of the Old and new Testaments, a new english Translation* de P. HAUPT et H. FURNESS).

I. — L'œuvre de M. Toy a deux parties distinctes, chacune complète en elle-même et éditée dans une collection différente, quoique convergeant vers un même but. La première présente seulement le texte restitué et les notes justificatives de cette restauration.

Ce sera sans contredit un mérite des collaborateurs de l'éd. polychrome de la Bible d'avoir rendu plus courante dans l'école critique l'utilisation des LXX pour contrôler ou redresser la leçon massorétique. Dans le cas spécial d'Ézéchiel où le problème de critique textuelle revêt une importance capitale par suite du mauvais état du texte, cette collation des LXX et autres versions est fort délicate, et il peut être aussi funeste de ne lui pas faire une part assez large — comme autrefois Smend par exemple, — que de la pousser trop loin — comme plus récemment Cornill. Les principes et la tendance de la nouvelle publication sont ceux de l'école qui produisait il y a un peu plus d'un an l'*Hezekiel* de Bertholet (cf. *RB*. 1898, p. 616 ss.). La nuance est résolument conservatrice, on dirait plus massorétique, à voir l'attachement mis parfois à justifier, même contre l'attestation des Versions, un détail du TM. actuel. En sens inverse on constate un peu d'exagération dans la conjecture critique pour redresser le TM. en de très petits détails, où de légères négligences littéraires, reproduites même par les autres témoins, pourraient être authentiquées sans porter atteinte au mérite reconnu de l'ouvrage d'Ézéchiel.

A défaut d'une introduction quelconque, il n'est pas facile de saisir dans le détail des notes les principes qui ont dirigé la critique de M. Toy : d'où une imperfection peut-être plus apparente que réelle; mais on doit en tout cas signaler le manque de rigueur méthodique. Voici à l'appui de cette appréciation d'ensemble quelques remarques choisies comme caractéristiques parmi celles relevées à la lecture.

VIII, 6. Toy ajoute l'article à תועבות גדלות afin de conserver אשר בית ישראל mal attesté et nullement exigé comme sujet de עושים, à moins de songer à la tournure du verset 12 זקני בית ישראל. Et dans ce dernier verset on ne voit pas la position prise par rapport au détail énigmatique איש בחדרי משכיתו. Cornill l'avait supprimé comme une pure glose, ce que Bertholet déclarait « très simple, mais nullement méthodique ». M. Toy, qui le maintient tel quel comme « *a natural and effective touch* », encourrait la même censure. Il n'eût pas été superflu de l'expliquer ou de l'accorder avec la leçon fournie par les autres Versions et la solution critique de cette difficulté eût valu en importance et en intérêt plus que la correction des mots suivants, כי אומרים en כי אמרו. — Dans XXVII, 9b-25a, M. Toy admet pour authentique la description célèbre des nations qui font le commerce avec Tyr. Il sait que dans sa propre école la pièce est tenue pour un hors-d'œuvre, une amplification littéraire calquée sur la table ethnographique de Gen. X, et venant ici mal à propos interrompre le rythme. A ces arguments qui l'impressionnent, il oppose d'une part la négation de tout rythme poétique dans ce chapitre jusqu'aux versets 32 ss., et d'autre part l'affirmation qu'une composition de ce genre est trop bien dans la note d'Ézéchiel pour n'avoir pas été insérée par lui dans son récit s'il n'en est pas l'auteur. — Mais d'où viendrait-elle alors? Voici d'ailleurs l'antithèse immédiate de cet effort conservateur : par une hypothèse du coup trop indépendante, la leçon massorétique והילך au verset 11, où l'on cherche communément à rétablir un nom propre, est supprimée tout court « à défaut d'un équivalent géographique satisfaisant ». A ce compte on pourrait singulièrement alléger la liste des désignations locales dans la Bible. Après cet écart la vénération de la lettre reprend ses droits au verset 15a. Une simple modification des voyelles dans סחרת pour en faire un nom *masc. plur.*, ne rétablit point le trouble manifeste du passage alors que les motifs les plus plausibles de critique textuelle exigent tous la correction de סחרת ידך en סחרותיך. — Au verset 22a רכלי avant שבא, et verset 23 רכלי שבא sont omis sans bonnes raisons et sans essai de restitution ; on a fait sur ces passages de meilleures hypothèses. — Même usage excessif de la conjecture au verset 25 pour changer שרותיך en רכליך; mieux eût valu à tout prendre suivre jusqu'au bout la correction logique de Cornill pour les versets 24-25 admise en partie. On en peut dire autant de XXVIII, 14 et 16, où ממשח הסכך est supprimé sans même que l'intéressante lecture de Bertholet obtienne une mention dans les notes. On pourra ensuite observer avec soin de rétablir l'article devant כרוב, ce qui est bien fondé, ou d'autres détails qui le sont moins, comme d'écrire קומותו pour קומה XL, 5, ou אולם pour אולים ce qui n'est pas la même chose, XL 14 et ailleurs. C'est dans ces derniers chapitres surtout qu'on pourrait mettre en relief les oscillations de la critique de M. Toy. Mais l'extrême difficulté du sujet suffit peut-être à le justifier ici. Le savant auteur préfère même en une note sur XL, 38 ss. offrir au lecteur le texte des LXX à la suite du TM. plutôt que de « tenter de reconstruire un texte éclectique ». On trouvera sans doute le procédé insuffisant et le lecteur eût pu se référer lui-même aux LXX pour constater qu'une difficulté sérieuse gît dans ce passage; mais la solution en a déjà été tentée.

Je serais d'ailleurs incomplet si, après avoir indiqué la nature des réserves suggérées par la lecture de l'ouvrage, je manquais de signaler sa réelle valeur pour l'étude. Il présente une restauration suivie du livre d'Ézéchiel qui résume les résultats acquis par les travaux antérieurs et fournit quelques nouveaux éléments pour la solution des problèmes encore obscurs. Les 75 pages de notes très substantielles tiennent lieu d'une énorme bibliographie. Quant à l'exécution matérielle, on sait que tous les volumes de la collection sont remarquables pour la clarté, l'élégance et la correction.

II. — Avec les mêmes qualités extrinsèques l'autre partie de l'œuvre de M. Toy a en outre le mérite d'être plus personnelle et plus neuve. Elle débute par une traduction continue qui paraît fidèle sans servilité, mais qu'il faut laisser aux seuls lecteurs de langue anglaise d'apprécier avec compétence au point de vue littéraire. Plusieurs planches soignées ornent ce texte à la suite duquel 120 pages de notes très denses constituent un commentaire historique et archéologique concis, mais assez complet, très à jour et agrémenté de plus de 100 illustrations choisies avec goût, de façon à constituer non une banale imagerie, mais un réel éclaircissement du texte. La plupart sont des reproductions directes des monuments originaux; les seules illustrations géographiques font exception et contrastent par leur air d'antiquité infidèle et leur inélégance.

Ézéchiel est présenté comme un de ces penseurs profonds de beaucoup en avance sur le mouvement religieux de leur temps, dont ils influencent le progrès par leur action. Il généralise l'idée de responsabilité morale déjà introduite dans la pensée et la conscience populaires par les premiers prophètes : toute vie consistera dans l'union et la soumission à Iahvé envisagé comme l'idéal de la fidélité et de la justice. Le pouvoir ecclésiastique séparé avec soin du pouvoir civil est réorganisé sur un plan tout autre, mais dont les innovations principales seraient : 1° la création d'une classe inférieure de ministres du Temple, les Lévites, au profit des anciens prêtres de campagne dépossédés de leurs sanctuaires par la centralisation du culte; 2° l'introduction d'un code rituel qui tient le milieu entre le Deut. et la *Loi de sainteté* (Lev., XVII-XXVI). Ce qu'on a nommé le Judaïsme n'est que l'application et le développement normal des principes d'Ézéchiel.

Prophéties et visions n'ont pas dû être toutes prononcées : leur composition littéraire est trop parfaite. La richesse et la variété des informations attestent un savoir étendu, mais le prophète est spécialement au courant de ce qui se passe en Chaldée et il emprunte à ce milieu où s'est écoulée sa vie presque entière les matériaux qu'il met en œuvre. M. Toy ne craint pas de déclarer qu'Ézéchiel « se montre comme le type du Juif en ce qui est de s'approprier les éléments d'une pensée étrangère sans sacrifier en aucun détail le point de vue national » (p. 92). Plus équitable que naguère Bertholet, il voit en lui « la personnalité la plus intéressante dans le grand groupe des prophètes », et malgré une forte tendance apocalyptique, le livre lui révèle les qualités d'intelligence et de cœur qui ont dû faire le charme de la personne, à la tendresse près, dont une seule fois à propos de la mort de son épouse (XXIV, 15-27), Ezéchiel laisse surprendre en lui à peine quelque trace.

Ces idées généralisées en introduction sont mises en relief dans le cours des notes. L'archéologie assyro-babylonienne en fait les plus larges frais : c'est d'ailleurs le mérite le plus net de l'ouvrage. Des notes pleines d'intéressants détails sont ajoutées par M. P. Haupt le plus souvent sur des sujets très spéciaux de géographie et de philologie assyrienne; on remarquera cependant aussi celles relatives à l'écriture cunéiforme (p. 98-102), à la coudée (p. 179-180), aux arbres sacrés (p. 181-184). On pourrait désirer plus de développement dans les notes qui traitent du Temple reconstruit ou de la restauration de la vie religieuse et sociale. On saisit mal si le Temple, dont le plan est emprunté avec quelques restrictions à MM. Perrot et Chipiez, est considéré comme réel ou idéal. Les notions de sacerdoce et de lévitisme exposées au chapitre XLIV (p. 194 s.) appelleraient des réserves spéciales. M. Toy, qui connaît la *RB.* et l'a citée pour des données géographiques, pourra y voir (1899, p. 177 ss.) sur quoi porteraient ces réserves.

Après ces quelques remarques, je suis tout disposé à rendre hommage au mérite de

l'étude de M. Toy, concise, claire, bien documentée et dont les résultats sont présentés sous une forme très attrayante. Pourquoi donc un travail analogue, avec une méthode un peu autre, ne tenterait-il pas enfin le labeur d'un de nos exégètes?

Jérusalem.

Fr. Hugues VINCENT.

La Sainte Bible polyglotte, par F. VIGOUROUX, in-8°; t. I. *Le Pentateuque.* Paris, Roger et Chernoviz.

Cette publication se présente au public sous la double autorité de M. Vigouroux, qui en dirige l'exécution, et de Mgr Mignot, qui en a écrit la préface. A peine commencée, elle s'est déjà attiré les rigueurs de la critique. Peut-être aurait-on formulé à son égard des appréciations moins sévères, si l'on s'était bien rendu compte de l'usage auquel elle est destinée.

Grâce à Dieu, il n'est pas besoin aujourd'hui de démontrer combien la comparaison des différents textes est utile à l'interprétation des Livres saints. Tout le monde reconnaît que ce travail, indispensable au professeur d'exégèse biblique, est grandement profitable à l'élève. Il est donc opportun que ce dernier puisse consulter aisément les principaux « témoins » de l'Écriture Sainte, les exemplaires qui font ordinairement la base de l'interprétation. Il lui faut, pour cela, un instrument, c'est-à-dire un livre contenant la Bible reproduite d'après les textes originaux et les plus importantes versions. Pour être à sa portée, un tel ouvrage devra être à la fois d'un prix modéré et d'un usage facile. Or, c'est bien là le dessein qu'a voulu réaliser l'auteur de la *Bible Polyglotte :* « L'exégète contemporain, dit-il (p. XVII), doit avoir constamment sous les yeux le texte original de la Bible avec ses deux versions antiques, grecque et latine, et les confronter sans cesse les unes avec les autres. Mais cette confrontation des textes n'est commode et praticable qu'avec le secours d'une Polyglotte. Que pourrait-on imaginer de plus long, de plus rebutant que la recherche à tout instant répétée d'un verset dans plusieurs volumes différents? Au contraire, quoi de plus facile, de plus rapide que la comparaison des textes, si on les range tous au même niveau de la page, dans des colonnes parallèles, comme on le fait dans une Polyglotte? »

Le cadre adopté comprend quatre colonnes, disposées deux par deux : d'un côté, à gauche, le texte hébreu massorétique et la traduction des Septante; de l'autre, le latin de la Vulgate et la traduction française de l'abbé Glaire. Entre ces deux dernières colonnes, on a ménagé un espace consacré aux titres des paragraphes et aux références. Aux bas de chaque page se trouvent des notes critiques et explicatives rédigées en français.

Dans une œuvre de ce genre, la disposition des matériaux et l'exécution typographique ont une grande importance. Sous ce rapport, la nouvelle Polyglotte s'offre dans des conditions pleinement satisfaisantes. En l'ouvrant, le lecteur peut saisir du premier coup d'œil les quatre textes d'un même passage, qui se correspondent exactement. Cependant, tout en se conformant, pour l'hébreu et le grec, au sectionnement massorétique, on a adopté, pour les deux autres textes, une division rationnelle, grâce à laquelle chaque récit se dégage en un paragraphe distinct accompagné d'un titre tiré de la nature du contenu.

L'importance de la version des Septante pour la critique textuelle de l'Ancien Testament est aujourd'hui universellement reconnue. Mais ce document est représenté par des manuscrits qui offrent entre eux des divergences notables. De plus, il en existe plusieurs éditions imprimées faites d'après des principes différents. On comprend que la question a dû se poser à l'auteur de la Polyglotte : lequel de ces manus-

crits, ou laquelle de ces éditions convient-il de reproduire? Il faut reconnaître que cette question a été résolue de la manière la plus simple, sinon la plus satisfaisante : on s'est contenté de reproduire la fameuse édition sixtine qui n'est elle-même que la reproduction du *Codex Vaticanus*. Il est vrai qu'on a soin de signaler, au bas de chaque colonne du texte grec, les variantes les plus remarquables puisées dans les principaux manuscrits. Mais puisque, comme le reconnaît l'auteur (p. XIX), « l'Église tolère aujourd'hui des éditions grecques différentes », pourquoi s'arrêter à une édition vieille de trois siècles, alors qu'on avait sous la main des éditions récentes, comme celle de Tischendorf ou de Swete? Pour se servir avec profit de la version des Septante, un seul témoin du texte, alors même qu'il serait le meilleur dans l'ensemble, ne suffit pas. Pour ce document, plus peut-être que pour tout autre, le choix rationnel des variantes s'impose. Dans ce premier volume de la publication, l'inconvénient que nous venons de signaler est assez peu sensible, car le Pentateuque est un des livres dans lesquels les manuscrits des Septante offrent le moins de divergences, soit entre eux, soit par rapport à l'hébreu massorétique. Mais, en présence des progrès réalisés en ces derniers temps dans la critique des textes, on peut se demander si l'édition sixtine pourra représenter dignement la version grecque, lorsqu'il s'agira, par exemple, des livres de Samuel ou des Rois. Nous ne croyons pas que le savant auteur se soit engagé à suivre d'un bout à l'autre de l'ouvrage une méthode inflexible et nous sommes persuadé qu'il saura proportionner ses soins à l'importance particulière qui s'attache à cette traduction dans les différents livres de l'Ancien Testament. Et puisque nous sommes à critiquer la partie grecque de la *Bible Polyglotte,* qu'il nous soit permis de faire encore une remarque : les divergences qui s'y rencontrent par rapport au texte hébreu parallèle sont signalées au moyen de signes typographiques. Elles ne sont pas assez apparentes : nous voudrions les saisir du premier coup d'œil : il faudrait qu'elles sautassent, pour ainsi dire, aux yeux du lecteur. Pour cela, on aurait pu, nous semble-t-il, employer des caractères différents de ceux du contexte pour les additions et indiquer par un signe bien visible les retranchements. On aurait pu épargner ainsi bien des notes : au lieu de nous *dire,* au bas de la page, ce que les Septante ajoutent ou retranchent dans tel verset, on nous l'aurait *montré.*

Nous voudrions borner là nos critiques, mais il nous faut encore exprimer un regret, non plus au sujet de l'exécution matérielle, mais touchant le fond même du livre. En éditant le Pentateuque, l'auteur de la nouvelle Polyglotte a fait totalement abstraction du texte hébreu samaritain. Il n'a pas même mentionné ce document dans l'introduction. Or l'exemplaire samaritain jouit, aux yeux de la plupart des critiques, d'une autorité égale à celle de l'hébreu massorétique et des Septante. D'autre part, comparé au Pentateuque de la tradition juive, il n'en diffère pas seulement par la forme des caractères, comme le prétendait saint Jérôme (1), mais il présente de nombreuses variantes. Aussi Walton jugea-t-il opportun de l'insérer dans sa Polyglotte. Certes, il n'était nullement nécessaire de le rééditer; il eût suffi d'indiquer, au moyen de notes, les variantes qu'il offre à l'égard des deux autres témoins du texte, l'hébreu massorétique et le grec des Septante, conformément au désir formulé, il y a deux siècles, par Richard Simon (2). On aurait, de la sorte, réuni les principaux éléments pour la critique textuelle du Pentateuque. L'exemplaire samaritain contient notamment des additions qui ne devraient point passer inaperçues (Ex. XX, 17;

(1) *Prologus galeatus.*

(2) « Il ne serait pas même nécessaire d'imprimer, comme on a fait, l'exemplaire hébreu des Samaritains : ce serait assez de mettre à la marge des exemplaires ordinaires les diverses leçons du Samaritain. » *Hist. crit. du V. T.* (Rotterdam), p. 73.

Deuter. VI, 21; XI, 29; XXVII, 4-5). La *Polyglotte* n'en fait pas soupçonner l'existence.

M. VIGOUROUX a cru devoir joindre à son édition un court commentaire. Les notes exégétiques sont réunies au bas du recto de chaque page, tandis que la partie correspondante du verso contient l'indication des principales divergences entre le texte hébreu, les Septante et la Vulgate. Dans l'espace consacré au commentaire, on a inséré, de place en place, des gravures ayant un caractère archéologique. Ni les illustrations, ni le commentaire ne paraissent convenir à la nature de l'ouvrage. Mais l'auteur a voulu éviter de donner à sa publication cet aspect austère des livres d'érudition, qui produit un effet rebutant sur le grand public. Son but est de rendre les textes bibliques accessibles, et, autant que possible, attrayants pour les élèves de théologie; c'est une circonstance qu'il ne faut pas oublier, si l'on veut apprécier justement sa méthode. A ce point de vue, nous ajouterons qu'il a été heureusement inspiré en joignant au premier fascicule trois cartes relatives à l'ethnographie et à la géographie de la Genèse.

Chaque livre doit être précédé d'une courte introduction. C'est ainsi que nous trouvons, en tête de Pentateuque, une analyse succincte de chacune des cinq parties, suivie de quelques mots concernant l'authenticité. Nous avouerons que ces pages auraient été, à nos yeux, beaucoup plus utilement employées, si on en avait profité pour donner quelques indications sur la valeur respective des anciens textes, hébreu et grec, ainsi que sur les règles à suivre dans le choix des variantes. Le lecteur novice aurait été, de cette manière, orienté dès le début et aurait pu entrevoir l'usage qu'il convient de faire des matériaux qu'on lui met sous les yeux. Mais enfin, telle qu'elle est, la Polyglotte de M. VIGOUROUX est appelée à rendre de grands services, surtout aux jeunes hébraïsants. Elle est actuellement en France l'ouvrage qui mérite le plus d'être recommandé aux séminaristes et aux ecclésiastiques studieux, qui désirent connaître la Bible d'après les textes originaux. Il convient d'ajouter que, malgré les frais considérables que comporte toujours une entreprise de ce genre, les éditeurs trouvent le moyen de l'offrir à un prix d'une modicité invraisemblable. Il est vrai que le nombre des souscripteurs est déjà élevé et promet d'atteindre un chiffre respectable. C'est un succès mérité, gage d'un autre succès plus consolant, le seul auquel aspire l'auteur, l'avancement des études bibliques dans le clergé français.

Rouen.

P. Th. CALMES.

Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente di GIOVANNI SEMERIA barnabita. 1 vol. in-8°. Roma, Pustet, 1900.

Sono sedici letture sulle origini del Cristianesimo dette ai giovani della scuola superiore di religione in Genova, principalmente studenti di Università. All'indole dell'uditorio corrisponde quella del libro. « Davanti ad un pubblico che non era di specialisti, dice l'autore, dovetti naturalmente evitare le minute ricerche e la nuda severa esposizione scientifica, ma dinnanzi a persone colte dovetti tradurre quanto potevo di contenuto scientifico in una forma vivace e popolare ». A lui mentre scriveva queste letture stava forse innanzi il nome e gli splendidi esempi di *Lectures*, di che in questi ultimi tempi si è arricchita la letteratura teologica e soprattutto bibblica in Inghilterra. Comunque sia il libro non è indegno di stare accanto a quegli esemplari, sia per la forma lucida ed attraente, sia per il contenuto frutto di un serio studio filosofico e critico, fatto non per puro scopo scientifico, ma per uno scopo di apologia del Cristianesimo, apologia però che si sprigiona dai fatti esaminati senza passione e che i fatti non piega ai propri interessi.

Serve di base principale alla ricostruzione storica il libro degli Atti, all'esame critico del quale è consecrata la prima lettura, che fu già pubblicata nella *Revue biblique* il Luglio 1895. Vi si dimostra come l'antichissima tradizione che attribuisce gli Atti a S. Luca è confermata dall'esame interno, risultando evidentemente dal libro stesso che il suo autore è un compagno di S. Paolo, sopratutto perchè i brani dove si parla dallo storico in prima persona, i *Wirstücke* dei Tedeschi, non differiscono per lo stile dal resto del libro, onde debbono attribuirsi alla medesima penna che ha scritto il libro intiero, e non considerarsi come semplici fonti di cui siasi servito il redattore finale, tanto più che allora non si comprenderebbe perchè il *noi* originale vi si sia conservato. Ma quanto all'intiero argomento delle fonti scritte degli Atti, lo stesso P. S. non dissimula che dopo gli studi più recenti avrebbe dovuto essere sviluppato più ampiamente di quello che egli abbia fatto; il che avrebbe potuto non solo gettare maggior luce su alcuni punti di storia, ma forse anche avrebbe modificato alquanto l'argomentazione sulla quale si fonda la prova dell'autenzia del libro; sebbene nello stesso tempo sia da osservare come cotesta questione delle fonti è ancora così lontana da una soluzione sicura, che sarebbe stato prematuro l'averci voluto fondar sopra delle teorie.

Il racconto prende le mosse dal fatto di Pentecoste (Lett. 2ª), intorno al quale sono notevoli queste conclusioni a cui arriva il P. S. : il dono delle lingue non fu concesso ai soli apostoli, ma a tutta la comunità cristiana; e non fu concesso nel solo giorno di Pentecoste, ma continuò nella Chiesa durante l'età strettamente apostolica, essendo in sostanza il medesimo fenomeno della glossolalia di cui si fa menzione nei capi XII e XIV della 1ª Epistola ai Corinti e negli stessi Atti X, 46; XIX, 6; e non fu un dono di predicazione ma di preghiera, quale precisamente viene descritto da S. Paolo nel luogo citato. Qui però il P. S. non ci dice chiaramente se il giorno di Pentecoste i fedeli abbiano parlato lingue diverse, ovvero compresi da una mistica esaltazione religiosa abbiano dato sfogo ad espressioni inintelligibili agli ascoltatori, ma nella loro propria lingua. In questo secondo modo pare si debba intendere il λαλεῖν γλώσσαις, la glossolalia dell'Epistola ai Corinti, ed anche il fatto a cui negli atti si riferisce il discorso di Pietro, che non fa alcuna menzione di lingue straniere in cui abbiano parlato i suoi compagni; mentre al contrario è nel primo modo che gli Atti in II, 3-11 descrivono il miracolo di Pentecoste, consistente nel λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, in questo cioè che uomini di paesi diversissimi udivano parlare gli apostoli ciascuno τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ o come essi dicevano ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις. Dovremo dire pertanto che il giorno di Pentecoste la glossolalia rivestì l'una e l'altra forma, o piuttosto dovremo considerare questa come una questione, la soluzione della quale dipende da quella della distinzione delle fonti?

Col giorno di Pentecoste comincia propriamente la storia del Cristianesimo. Nel trattare questa storia il P. S. evita due estremi viziosi : quello dei razionalisti, che non vi scorgono altro che un fenomeno naturale di continuità o di evoluzione storica; l'altro di molti credenti, che confondono l'origine divina del Cristianesimo con una apparizione subitanea di esso nella storia e scambiano l'azione diretta di Dio con quella di un *Deus ex machina*. Certamente vi fu una continuità e grandissima tra il Cristianesimo e l'Ebraismo, tanto che la primitiva comunità cristiana di Gerusalemme conservò molte pratiche giudaiche, la frequenza al tempio e la osservanza della Legge; ma d'altra parte fin dal suo nascere il Cristianesimo portava in se un principio del tutto nuovo di vita religiosa. Esso aveva un rito proprio d'iniziazione — il battesimo, un domma nuovo fondamentale — la messianità di Gesù in quanto redentore universale, una morale nuova — la carità, un nuovo culto — l'eucaristia (Lett. 4ª).

Il Cristianesimo nascente ebbe anche una propria organizzazione economica, per mezzo della quale molti razionalisti e materialisti vorrebbero spiegare la sua diffusione prodigiosa. Il P. S. però dimostra che questa organizzazione fu accidentale e temporanea, giacchè il comunismo, come alcuni lo chiamano, della chiesa di Gerusalemme era non obbligatorio ma libero, e fu prodotto dai primi fervori della carità cristiana, dal disprezzo insegnato da Cristo della ricchezza e dalle speranze di una pronta Parusia. Inoltre questo comunismo consisteva in un semplice adunamento in comune di denaro, e non in una organizzazione collettiva dei mezzi di produzione e degli strumenti del lavoro, onde economicamente parlando non poteva essere che disastroso, ed infatti la chiesa di Gerusalemme, in mezzo alla quale soltanto potè allignare, cadde ben presto nella più grande povertà (Lett. 5ª).

È pertanto il principio nuovo di vita religiosa che distingueva il Cristianesimo dal l'Ebraismo, e che diede luogo per parte dei Giudei alla persecuzione (Lett. 6ª), e per parte di quei fedeli i quali meglio l'approfondirono ad un certo spirito d'indipendenza di fronte a quei lacci che tenevano ancora il Cristianesimo avviuto al Giudaismo. Perchè animato da questo spirito essenzialmente cristiano e non perchè Ellenista, Stefano si fece a sostenere contro i Giudei che la circoncisione è bensì il *segno* ma non la *causa* dell'alleanza stretta con Dio, e che il tempio non è qualcosa di essenziale e necessario per il culto (Lett: 7ª); dottrina che eccitò sempre maggiori persecuzioni, le quali alla lor volta furono l'occasione onde il Cristianesimo si estese dalla Giuda anche alla vicina Samaria (Lett. 8ª).

Ma l'uscita del Cristianesimo dal guscio giudaico, dal quale si trovò avviluppato nel suo nascere, fu preparata da due fatti che gli Atti ci descrivono l'uno appresso all'altro. Il primo è la conversione di S. Paolo, del quale il P. S. studia prima la formazione (Lett. 9ª), e mostra come questa ingenerò in lui l'odio verso il Cristianesimo. La croce di Cristo come per ogni altro Giudeo così fu per Paolo uno scandalo e la causa della sua incredulità. Le stesse sue aspirazioni morali che andavano al di sopra delle esteriorità della Legge e lo sconforto da lui provato nell' osservarla, non spiegano come vorrebbero i razionalisti la sua conversione, ma piuttosto dovettero ancora più allontanarlo dalla fede in un Messia crocefisso ed apparentemente impotente. Ciò che solo spiega l'improvviso ed intimo cambiamento in Paolo è Gesù risorto apparsogli sulla via di Damasco. Il P. S. esamina attentamente e concilia tra di loro le tre versioni di questo fatto che si leggono negli Atti; le confronta colla testimonianza personale di Paolo nelle sue lettere, e mostra con quanto torto si sia voluto cambiare una visione così chiaramente attestata e così importante per tutta la vita dell' Apostolo in una illusione (Lett. 10ª). L'altro fatto è il battesimo amministrato da Pietro al centurione Cornelio, dopo di che la chiesa madre di Gerusalemme approvò il principio che un gentile potesse entrare nel cristianesimo senza passar prima per la circoncisione ed il proselitismo giudaico (Lett. 11ª).

Questi sono due fatti che inaugurano una nuova epoca nella storia ecclesiastica, dell' evoluzione cioè della *Ecclesia Iudaeorum* nella *Ecclesia Gentium*, dell' emancipazione della Chiesa dalla Sinagoga, dell' Evangelo dalle Legge; ed il P. S. divide quest' epoca in un periodo d'*attività* la quale si porta sempre più verso i pagani, ed un periodo di *controversia*. Il primo periodo fu iniziato propriamente non da S. Paolo, ma da alcuni Ellenisti, che profughi per la persecuzione di Stefano cominciarono a predicare l'evangelo ai gentili di Antiochia, la qual città era più atta di Gerusalemme a divenire il centro della nuova attività apostolica. All' opera degli Ellenisti si unì quella di Barnaba e soprattuto di Paolo (Lett. 12ª), i quali estesero la missione a Cipro ed all' Asia minore (Lett. 13ª). Il periodo di controversia comincia pari-

menti in Antiochia dopo il ritorno di Paolo e Barnaba dal loro viaggio apostolico. Il numero sempre crescente di gentili che entravano nella Chiesa fece porre di necessità la questione del valore della Legge mosaica; e che questa questione eccitasse una viva controversia era naturale per causa dell' intimo dualismo che si trova nel fondo stesso della religione giudaica, da una parte per natura sua umana ed universale, e dall' altra nazionale nella forma. Questo dualismo come al tempo dei profeti così ai tempi di Cristo aveva prodotto una doppia corrente, l'una favorevole più all' elemento nazionale, l'altra più all' elemento universale; e questa seconda corrente are molto estesa sopratutto nella Diaspora, dove la conservazione delle forme nazionali della religione incontrava dei gravi ostacoli per le mutate condizioni di luogo e di relazioni sociali, e per lo spirito di proselitismo. Tutto ciò spiega come la libertà dei Gentili incontrasse pieno favore in Antiochia ed opposizioni almeno in parte a Gerusalemme. La conferenza di Gerusalemme, a cui dette luogo la controversia, viene studiata dal S. sotto l'aspetto letterario e storico. Il racconto del c. XV degli Atti e quello dell' Epistola ai Galati, sebbene scritti con spirito diverso e trattino in maniera speciale punti diversi, sono d'accordo nel punto fondamentale che è la decisione favorevole alla libertà dei Gentili. L'importanza storica della conferenza sta precisamente nell' aver garantito questa libertà, e non nell' avere risoluto fondamentalmente la questione del valore della Legge. La questione però fece un passo innanzi per la contesa in Antiochia tra Pietro e Paolo, avendo questi praticamente vinto un altro punto gravissimo, che era quello di non obbligare i gentili convertiti, perchè incirconcisi, a subire alcuna umiliazione nella Chiesa per riguardo dei scrupoli giudaici. Di qui a pronunciare la circoncisione divenuta inutile perfettamente, il passo era breve (Lett. 14ª). S. Paolo intanto seguitava la sua opera di attività apostolica, che il P. S. ci descrive prima in Atene (Lett. 15) e poi in Efeso (Lett. 16ª).

Qui si arresta per ora il P. Semeria, ma promette di descriverci in seguito il resto dell' opera degli Apostoli, il pieno trionfo di Cristo sul Paganesimo. È in mezzo ai Gentili che il Cristianesimo ha terminato di svolgere le sue forze, le sue dottrine, le sue istituzioni. Tutto ciò è spiegato dai razionalisti, come al solito, per mezzo di cause puramente naturali e dell' evoluzione storica. Noi dal P. Semeria, che nella storia dei prim iventicinque anni del Cristianesim oha saputo cosi bene intendere e spiegare l'unione del naturale col soprannaturale, dell' umano col divino, ci aspettiamo la vera soluzione dei problemi ancor più difficili e complicati che racchiude la storia degli ann seguenti.

Perugia.

U. Fracassini.

BULLETIN

Travaux français. — *Notes et observations.* — (*RB.* Janvier 1900).

— P. 92. *Première inscription de Damas.* — Les premières lignes n'étaient pas restées « tout à fait inexpliquées ». Le déchiffrement de la copie informe de M. Masterman avait été repris par moi après l'essai partiel de M. Murray et poussé sensiblement plus loin (*Statement*, 1897, p. 84 et *Études d'Arch. Orient.*, II, p. 149). L'estampage du P. Jaussen vient confirmer plusieurs de mes lectures ou restitutions. Le πρῶτος ἀρχιερέων Metrophanès est à rapprocher, comme je l'avais fait, du grand-prêtre Metrophanès qui apparaît dans une inscription de Damas (Waddington, n° 2549).

— *Id. Seconde inscription de Damas.* — Ll. 4-5, le groupe énigmatique ..... ΜΑΡΑΙΟΥΑΙΟΟΥ.... est peut-être à restituer : [ἐκ? μαρ]μαραίου (λ)ί(θ)ου? la tour aurait été construite ou plaquée en marbre. [l. 6. Peut-être : καὶ σὺν τῷ ἐν (ὑ)[δρῳ ταφρεύ-ματι]. Il s'aperçoit alors d'un fossé rempli d'eau, protégeant le pied de la tour?

— P. 93. *Inscription du Haurân* (?). — N'est autre que l'inscription n° 1878 de Waddington, provenant, en réalité, d'Abila de Lysanias. L'original avait été autrefois transporté au consulat de France à Damas. Comment se fait-il qu'il soit passé depuis au consulat d'Espagne?... mystère! La lecture et l'interprétation données aujourd'hui sont en désaccord sur plusieurs points importants avec celles proposées autrefois; les unes comme les autres prêtent à certaines critiques. Il faudrait un estampage pour tirer la chose au clair. En tout cas, il semble que l'inscription est datée de l'an 875 des Séleucides = 563-564 J.-C.; et, si l'ancienne lecture ἡμῶν, très vraisemblable en soi, est confirmée, il ne peut s'agir que d'un évêque d'Abila et non de Hiérapolis.

— P. 95 sq. *Inscription romaine de Baalbek.* — Déchiffrée et commentée à mon cours de l'école des Hautes Études (leçon du 9 décembre 1899) d'après la photographie de M. Hornstein qui m'avait été envoyée par le comité de Palestine Exploration Fund.

— P. 101 sq. *Estampilles céramiques de la Xe légion Fretensis.* — D'autres exemplaires à signaler, par exemple : *Bull. Arch. du Comité*, 1895, p. XXXII, et *Pal. Expl. F. Statem.* 1896, p. 117 (une avec le sanglier), et ailleurs. — M. Michon prête un peu trop d'importance au rapprochement que j'avais été amené à faire à propos du brillant fait d'armes de la Xe Légion sur le lac de Tibériade; je visais, surtout, à expliquer la légende ΝΑΥΜΑΧ que présentent, à côté de la trirème et du dauphin, certaines monnaies de Gadara, lieu de garnison présumé de notre légion; la phrase qui suit : « si la Xe légion ne portait pas déjà son surnom de *Fretensis*, elle l'aurait bien gagné, etc. », est une simple façon de dire qui s'entend sans peine; assurément j'aurais mieux fait d'écrire « n'avait pas déjà porté », ce qui est visiblement la pensée que je voulais exprimer, n'ignorant pas que ladite légion portait déjà ce surnom avant son arrivée en Syrie.

— P. 106 sq. *Hypogée judéo-grec et ossuaires du Scopus.* — Des relevés détaillés du sépulcre et des moulages des épigraphes juives et grecques ont été exécutés le 25 octobre de l'année dernière par le P. Paul de St-Aignan, qui me les a aussitôt transmis. Je les ai étudiés et expliqués à l'École des Hautes Études (conférence

du 9 décembre) et sommairement communiqués à l'Académie des Inscriptions (séance du 22 décembre). Le P. Paul soupçonne l'entrée d'une chambre inviolée, dans la paroi nord de l'antichambre. — צביא : l'avant-dernier caractère a plutôt l'aspect matériel d'un *waw* que d'un *yod*. — סרי היכה ; le 1er caractère prête quelque peu au doute. — L'orthographe Πάπος pour Πάππος n'a rien de surprenant (cf., par exemple, Ἀγρίππας = Ἀγρίπας, souvent dans les inscriptions de Syrie), et le nom était en vogue dans l'onomastique gréco-juive (cf. Josèphe et פפוס du Talmud); l'existence du nom romain *Papus* (transcrit couramment Πάππος) n'a pu que favoriser l'élimination du second *pi*. — Ἐρωτάριον (cf. Ἐρῶτιν = Ἐρώτιον) doit être non pas un nom d'homme, mais un nom de femme, en forme de diminutif hypocoristique neutre, comme ceux de Μελισσάριον, Νικάριον, Τιμάριον etc... ; le nominatif, s'il avait apparu, aurait pu être orthographié, suivant les habitudes syriennes, Ἐρωτᾶριν, ιον se prononçant ιν; quant à l'emploi du génitif absolu au lieu du nominatif dans ce genre d'épigraphes, j'en ai relevé plus d'un exemple sur des ossuaires congénères (Ναταν̓ήλου, Λαζάρου, Εὐτραπέλου, etc.). Les objections de Chwolson et autres contre la destination attribuée à ces *ostothèques* sont sans portée, car, de toute façon, il a bien fallu qu'une main juive touchât aux ossements des ancêtres pour les ranger pieusement dans ces petits coffrets de pierre, prototypes, *à tous égards*, de nos châsses chrétiennes.

— P. 114. *Gemme sigillaire de Tell Zakariya.* — Par sa forme (conoïde octogonal — cf. mes *Sceaux et cachets*, etc., p. 9), elle me paraît devoir être classée à l'époque achéménide.

— Id. *Colonnes milliaires au nord de Beit Djibrîn.* — Le groupe en a été signalé dans mes *Archæol. Rescarches*, vol. II, p. 442 ; j'en avais compté onze en 1874 ; celles qui manquent aujourd'hui à l'appel ont peut-être été utilisées dans l'intervalle comme matériaux de construction. J'avais également signalé (*op. c.*, p. 443) l'autre groupe situé au sud. Malheureusement, comme je l'ai expliqué, je n'avais pu, faute de bras, faire retourner les colonnes, sur lesquelles je soupçonnais l'existence d'inscriptions.

— P. 117. *Inscription grecque de Gaza.* — Je serais tenté de restituer :

† Σῆμα κατα[σκευασμένον ??]
τῆς τοῦ Χρ[ιστοῦ δούλης]
Ἀνασταση[ιάς.... (1) μηνὶ.....
αἰ(?), τ[οῦ(?] ϟο? [ἔτ(ους), ἰνδ(ικτιῶνος)...]

Σῆμα, au sens de « tombeau », ne s'était pas encore rencontré jusqu'ici dans l'épigraphie funéraire de Gaza; on le trouve ailleurs en Syrie, mais surtout dans des épitaphes métriques ou de tour poétique. La date ne doit pas être 270 (σο'), la première lettre, en forme de S, étant plutôt l'épisème Ϝαυ qu'un *sigma;* du reste, l'ordre à rebours pour les lettres numériques est de règle à Gaza. Le chiffre du centésime aurait-il disparu? Si l'on peut s'en fier à la copie, il est possible que ce chiffre n'ait pas existé, la barre diacritique ne paraissant pas s'étendre, à droite, au delà de *l'omicron;* dans ce cas l'année 76 appartiendrait à cette ère indéterminée qui forme le groupe B des inscriptions que j'ai recueillies autrefois à Gaza (cf. *Archæol. Res.*, II, p. 425 et suiv. avec les dates, abrégées?, 33, 38 et 88). De toute façon, la paléographie seule suffirait à exclure le commencement du troisième siècle de notre ère.

— P. 143. *Martyre de saint Étienne.* — J'inclinerais à voir dans les ἐξώπυλα, non

(1) Ici, un verbe, tel que ἀνεπάη, κατετέθη etc.

pas précisément le faubourg, mais la voirie de Jérusalem, les tas d'ordures situés en dehors des portes de la ville (cf. les monticules de cendres d'aujourd'hui, dans la région nord); les κόπρια sont, par définition, ἐξώπυλα; le corps du supplicié aurait été jeté (ἐρριμένος), en quelque sorte, aux gémonies. Les mots ὡς ἐπὶ τὸν Κηδὰρ ἀπερχόμεθα ont tout l'air d'être une glose qu'on a ajoutée au texte pour déterminer la direction de ces ἐξώπυλα, qui devaient exister sur plusieurs points de la périphérie de Jérusalem et entre lesquels il fallait distinguer. J'ai quelque peine à croire que, par Κηδάρ, il faille entendre ici la région de Damas; ὁ(?)Κηδάρ peut avoir été le nom (peut-être estropié) de quelque point des environs immédiats de Jérusalem.

C. Clermont-Ganneau.

La monumentale Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique de M. Maspero est arrivée à son terme dans un troisième volume (1). C'est la même grande manière d'écrire l'histoire, sans aucune trace de fatigue, avec la même verve intarissable, le même don de faire revivre les faits. M. Brunetière a écrit récemment : « Ils auront montré comment, à la lumière de l'identité de l'espèce humaine mieux et plus largement comprise, l'histoire du plus lointain passé, celle de la Grèce dans l'ouvrage monumental de Grote, ou celle de Rome dans l'*Histoire* de Mommsen, ou celle enfin d'Israël dans la dernière œuvre de Renan, s'était en quelque sorte éclairée des lueurs imprévues qu'y jette le spectacle des choses contemporaines » (2). Il faudrait bien plutôt reconnaître que la dernière œuvre de Renan a été très faible, et que, loin d'éclairer l'Histoire d'Israël par ce que l'espèce humaine a de permanent, il l'a ridiculisée en la mêlant à ceux des racontars de notre temps qui en portent le plus tristement la marque bientôt effacée; que dire de cette phrase étrange, prise au hasard parmi tant d'autres : « Jérémie ressemblait beaucoup à des personnages que nous avons connus; c'était un Félix Pyat, doublé d'un jésuite implacable » (3)? M. Maspero ne se laisse pas entraîner à ces facéties qui peuvent attirer le public en l'amusant, mais qui ne devraient pas trouver grâce devant le goût austère d'un grand critique. Il a vraiment entrepris de faire vivre les anciens chez eux, non de les faire figurer sur le boulevard comme des marionnettes, et pour beaucoup de ces peuples dont il anime la mêlée confuse, c'est une vraie résurrection, au moins littéraire, témoin le peuple antique des Kaldi arméniens, dont le nom même avait complètement disparu, le brillant royaume de l'Ourartou avec son héros Argishtis et tant d'autres qui défilent sous nos yeux avec le dernier éclat que les plus récentes découvertes ont répandu sur leur poussière. La tâche était ici singulièrement compliquée. Il ne pouvait plus être question de suivre le cours du Nil dans une rêverie divine; c'est un choc violent et incessant des peuples, réduits par l'Assyrie à n'être plus que les éléments dispersés du grand empire dont l'édifice rassemblera tous ces débris. On s'agite, on intrigue sans trêve, on se bat sans merci, on tue, on brûle, on empale. Le lecteur voudrait respirer et il est très fâcheux que M. Maspero ait été condamné à se contenter ici d'un seul volume. Les origines des peuples de l'Asie Mineure, Phrygiens, Lydiens, Arméniens, auraient pu être développées davantage, l'auteur le reconnaît avec un visible regret.

Les illustrations ont toujours leur cachet artistique. Tel coin de l'Arménie, telle perspective sur le cours de l'Halys, le plan de la citadelle de Sindjirli, avec ses por-

(1) 1 vol. grand in-8° de 826 pp. avec de nombreuses gravures, Paris, Hachette, 1899.
(2) *Revue des Deux-Mondes*, déc. 1899, p. 663.
(3) *Histoire d'Israël*, III, p. 350.

tiques ornés de tours, les temples ourartiens précédés de cratères ou mers d'airain, les grands vêtements israélites, scapulaires doubles débordant sur les manches, chasubles rangées, même le bas-relief assyrien volé par les Élamites et retrouvé naguère par M. de Morgan (1897), tout montre la préoccupation de l'illustration élégante, vraiment utile et expressive de l'histoire.

Le petit peuple d'Israël ne perd pas autant qu'on le croirait à paraître, mince figurant, parmi de si hauts personnages. Plus il est visible qu'il comptait peu pour le monde antique, plus est admirable la pensée religieuse qui fermente en lui et qui n'attend pour se répandre partout que l'écrasement définitif de son pouvoir militaire. M. Maspero déclare expressément que dans un tableau général du monde de l'Orient il ne pouvait traiter en détail de ce mouvement religieux extraordinaire; on ne songera pas à lui en faire un reproche. Mais il a, cette fois encore, adopté trop facilement les conclusions de la critique allemande. Ce n'est pas qu'il dépende de sa bibliographie et qu'il n'ait tout contrôlé par lui-même; mais comment n'eût-il pas été influencé par l'assurance de ces critiques théologiens? Dans l'esquisse qu'il trace de l'histoire littéraire d'Israël, il est injuste pour l'auteur élohiste : « Le souffle lui manque ainsi que l'émotion et l'art d'animer ses personnages; la narration languit, l'intérêt baisse, et le langage traîne souvent sans couleur et sans force » (p. 132). Cela s'applique-t-il à l'historien principal de Joseph en Égypte? Il est parfaitement vrai que l'Élohiste ne traitait pas de l'histoire primitive et ne reportait pas son regard au delà de l'âge d'Abraham : mais ne serait-ce pas une preuve qu'il est plus ancien que le Jahviste? Car enfin c'est un axiome de la critique moderne qu'en matière d'histoire on commence par écrire celle de son temps et que ce n'est qu'à mesure que la curiosité est éveillée qu'on cherche à combler les lacunes de l'âge antérieur. Le livre de l'Alliance (Ex. XX, 23 — XXIII, 33) serait le règlement d'un des temples d'Israël, peut-être de celui de Béthel (p. 134); mais d'où viendrait alors aux prêtres d'un sanctuaire royal cet esprit débonnaire qui permettrait les sacrifices un peu partout? Sans trop de malice, on peut trouver cette condescendance peu naturelle. Mais ce qu'il faudrait résolument exclure de l'histoire, c'est l'explication donnée par Kuenen de la transformation du Dieu national en Dieu unique par le monothéisme moral. « Israël avait péché, Israël avait suivi les idoles : ses maux étaient la punition méritée de sa trahison. Jahvéh ainsi conçu cessait d'être le Dieu d'une nation pour devenir un Dieu universel » (p. 135). Ainsi cette conception d'un Dieu qui serait toujours le plus fort et par conséquent supérieur aux autres s'il le voulait bien et qui n'abandonne son peuple que parce qu'il est fâché, cette conception serait ce qui distingue les prophètes d'Israël et le germe de leur monothéisme : or rien n'est plus contraire aux textes. La même idée se trouvait chez les autres Sémites, elle est forcément celle de tout adorateur d'un Dieu : nous la trouvons expressément dans Mésa et dans Assourbanipal : la déesse Nana n'a été prise par les Élamites que parce qu'elle était en colère et elle est revenue quand elle l'a bien voulu, et de même Camos; toute la critique allemande n'y fera rien. D'autre part l'auteur réagit contre les exagérations de Winckler au sujet du pays de Mouzri (p. 182) et il parle en termes très circonspects de la déroute de Sennachérib, qu'il n'y a pas de raison cependant de localiser à Libna (p. 318). Il pense avec Scheil que l'Azriyahou de Iaoudi dans lequel on avait voulu voir Azarias de Juda est beaucoup plus probablement un petit souverain de la haute Syrie (p. 150). Toute cette région fournit des lumières nouvelles. A Nérab dans le Patinou (Paddan-Aram?) les cultes sont assyriens avec des traces légères d'influence égyptienne, le veau ou le taureau (p. 38); ce dernier trait est caractéristique... mais comment signaler tout ce que l'exégète peut tirer de cette reviviscence du monde oriental? Il est impossible

qu'un élève de M. Maspero ne nous donne une table des matières un peu détaillée. Ce livre est bien de ceux qu'on lit d'un bout à l'autre, mais il est aussi de ceux qu'on consultera constamment.

L'ouvrage de M. l'abbé Féret sur la Faculté de Théologie (1) de Paris en est arrivé à l'époque moderne, particulièrement intéressante pour les biblistes. On y voit en effet la Faculté très préoccupée des progrès de l'hérésie luthérienne et calviniste qui se glissait partout au moyen de commentaires de l'Écriture sainte. L'à-propos et la vraie portée du décret du concile de Trente n'en paraissent que mieux. Il s'agissait d'empêcher que l'exégèse de la Bible ne devînt le véhicule des principales thèses des novateurs. Mais il ne suffisait pas de noter des propositions, il eût fallu créer un grand mouvement exégétique contraire, et c'est ce que la Faculté s'est trouvée dans l'impuissance de faire. Bien plus, elle s'est occupée très activement de condamner, sans cependant aboutir, Cajétan, qui avait si bien compris les nécessités de la situation nouvelle. On trouvera des renseignements sur ce point dans un manuscrit donné par M. le duc de la Trémoille à la Bibliothèque nationale et qui n'est rien moins que le registre des Procès-verbaux de la Faculté de Théologie de Paris (1505-1533). M. L. Delisle, qui en a donné des extraits (2), n'a malheureusement rien reproduit sur l'affaire de Cajétan. On apprendra dans le bel ouvrage de M. Féret à mieux connaître nos théologiens nationaux et la vie intellectuelle de notre grande école à une époque décisive.

Travaux allemands. — La seconde partie d'Isaïe a été l'objet de nombreuses études : c'est, selon l'expression du Professeur Budde, une véritable tourmente (*Sturmflut*) parmi les critiques allemands. La question la plus agitée est celle de savoir si le serviteur de Iahvé qui paraît dans un certain nombre de passages (Is. **42** 1-7, **49** 1-6, **50** 1-9, **52** 13-**53** 12) avec un caractère plus individuel est en effet un personnage isolé ou le même serviteur qui n'est ailleurs que la personnification d'Israël. Depuis le commentaire de Duhm, l'opinion qui fait du serviteur un seul martyr distinct du peuple a gagné beaucoup de terrain, et on a pu dire dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.* (1899, p. 564) que M. Kœnig avait tiré contre elle les dernières cartouches, dans son opuscule *The Exiles Book of Consolation contained in Isaiah*, XL-LXVI (cf. les articles de la *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1898, cahiers 11 et 12). Les choses n'en sont pas tout à fait là. M. Halévy a repris la campagne contre Duhm dans la *Revue Sémitique* (juillet 1899), M. Smend, dans la deuxième édition de sa *Théologie biblique*, se rétracte pour revenir à l'ancienne opinion, enfin le professeur Budde entre à son tour en lice, à la fois en Amérique et en Allemagne, pour soutenir que le serviteur de Iahvé n'est jamais que le peuple d'Israël (3). Il espère même que l'opinion de Duhm, ayant atteint son apogée, ne fera plus que décroître. On peut en douter, cependant, simplement à voir les prodiges d'ingéniosité que Budde est obligé de faire pour soutenir sa thèse. Par exemple dans **49** 1-6, l'opposition paraît bien marquée entre le serviteur et Israël, puisque sa mission comprend Israël lui-même. Il faudrait traduire (v. 5) : « *Iahvé qui m'a formé pour être son serviteur dès le sein maternel pendant qu'il ramenait*

(1) *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, par l'abbé P. Féret, curé de Saint-Maurice de Paris, *Époque moderne*, t. Ier, XVIe siècle, Paris, Picard, 1900, in-8° de VIII-462 pp.

(2) Notices et extraits, Paris, Imprimerie nationale, Klincksieck, 1899, in-4° de 96 pp.

(3) Die Sogenannten ebed Iahwe-Lieder, von *Karl Budde*, Giessen, Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1900, in-8° de VI-41 pp.

[d'Égypte] *à soi Jacob, et qu'il tirait à lui Israël... c'est trop peu que tu sois mon serviteur, en tant que je relève les tribus de Jacob et que je ramène les restes d'Israël...* » (p. 22 s.). Que le sens gérondif soit grammaticalement possible, on ne le nie pas, mais le serviteur ne peut être constitué que pour servir à quelque chose; on n'est pas serviteur comme terme des bienfaits de Dieu, mais en tant qu'on agit pour lui. D'ailleurs la sortie d'Égypte est-elle jamais considérée comme un retour vers Iahvé? — Quoi qu'il en soit, le professeur Budde traite la question avec une rare compétence et le sentiment de l'importance religieuse du thème proposé. Son but n'est pas d'enlever à ces passages leur caractère messianique; plutôt protesterait-il contre ceux qui font du serviteur un individu pour le placer dans le passé du prophète avec tel ou tel nom propre, comme le Zorobabel de Sellin. Voici comment il s'exprime sur la portée de cette prophétie capitale : « Dans l'évangile de Jésus-Christ, nous voyons, nous chrétiens, le glorieux accomplissement de la prophétie du serviteur de Iahvé dans sa Passion, le renouvellement d'une façon plus profonde de la Passion salutaire du peuple d'Israël, dont la signification a été comprise pour la première fois par notre prophète. Notre morceau est donc devenu nécessairement pour l'Église chrétienne une prophétie dans le sens le plus étroit du mot et notre intelligence historique s'accorde aisément et parfaitement avec cette manière de l'entendre de l'Église ». — Dans ces conditions, mieux vaut reconnaître purement et simplement que le livre d'Isaïe nous montre le rôle du peuple consommé par une personnalité unique. C'est l'exégèse traditionnelle des Pères. La question littéraire de l'unité est une question subsidiaire. Le travail du prof. Budde fournira des arguments en faveur de l'unité.

Le passage que nous venons de citer est emprunté à un autre ouvrage (1) du même auteur, édition allemande de conférences données en Amérique à la fin de 1898. C'est un résumé rapide, très bien écrit, et non sans une certaine gravité chrétienne, de toute l'histoire religieuse d'Israël depuis Moïse jusqu'à la captivité. Tout y est bien le résultat propre des études immédiates de l'auteur, rien n'y est de seconde main, quoique l'histoire littéraire supposée acquise représente les idées courantes dans l'école grafienne ou de Wellhausen. C'est assez indiquer avec quelles précautions il doit être lu. On pourra du moins y voir condensé fortement ce que Budde considère comme les résultats positifs de sa critique négative. L'action de la Providence et même une certaine révélation y ont leur place. C'est l'histoire d'un progrès continu auquel coopèrent même les plus tristes errements de l'idolâtrie. Ce qui est plus particulièrement propre à l'auteur, c'est l'hypothèse Qénite. Iahvé serait le dieu spécial des Qénites, Jéthro était son prêtre, le Sinaï (ou l'Horeb) sa demeure, parce que les Qénites habitaient ses environs. Nous faisons seulement observer qu'à l'Horeb Jéthro n'était pas dans son pays, cela est dit expressément par l'Élohiste auquel Budde attache beaucoup d'importance pour toute cette question (Ex. 18 27). De plus l'Élohiste en racontant la confession de Jéthro et son sacrifice (18 10 ss.) a bien plutôt l'intention de marquer l'adhésion de Jéthro au dieu d'Israël que celle des Israélites au dieu de Jéthro, et nous ne pouvons, sans le violenter, lui faire dire le contraire. Mais sans revenir après Winckler (sur l'invraisemblance de cette abrogation religieuse cf. *RB.* 1899, p. 625) que nous avions déjà relevée (*American eccl. Review* june 1899. p. 595), il nous semble que Budde édifie trop de conclusions sur un fondement très instable, l'état nomade des Israélites. Or les Israélites étaient bien plutôt des sédentaires déplacés et errants que des nomades proprement dits, même avant de venir en Égypte. Même en sacrifiant l'hypothèse Qénite, le principe fondamental de Budde (p. 31) serait encore imparfait. Il dit avec

(1) Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, même librairie, 1900, petit in-8° de xvi-208 pp.

raison que la religion d'Israël a dû beaucoup au fait d'être une religion de choix, librement élue, librement acceptée par un peuple avec tous ses devoirs : c'est l'histoire ancienne de l'Alliance. Mais Budde ajoute qu'elle ne contenait alors aucune idée vraiment morale. Elle est devenue morale, précisément parce qu'elle reposait sur un libre choix... et c'est ce qu'il est impossible de comprendre. Que la promesse donnée par les ancêtres ait été un aiguillon qui ramenait les Juifs à Iahvé dans le temps de l'épreuve, cela se comprend assez, mais que peut un choix libre pour rendre une religion morale si le Dieu qu'on a élu ne manifestait aucune exigence morale dans les termes du contrat? On ne saurait se l'imaginer, et voilà encore une explication insuffisante des origines du monothéisme. Après l'exemple de Cornill, celui de Budde montre peut-être que les grands critiques allemands sont assez embarrassés pour satisfaire le public américain. On leur demande des solutions claires, précises, solides et pratiques, en un mot une histoire critique définitive à la place de l'ancienne, et l'on constate que chaque critique a son histoire mais que la critique n'est pas encore en état de donner la sienne. Le pourra-elle jamais sans s'appuyer plus fortement sur la tradition? Le respect que témoigne Budde au principe de la tradition est du moins un heureux symptôme qu'il faut signaler, l'auteur étant un des critiques les plus influents et les plus distingués de l'Allemagne.

Les étudiants allemands et beaucoup d'autres personnes devront beaucoup au professeur Kautzsch de Halle. Non content de multiplier les éditions soigneusement revues de la grammaire de Gésenius, il en a fait l'abrégé, et naguère il groupait les savants les plus distingués pour une traduction de l'Ancien Testament avec des notes de critique textuelle. Le service qu'il rend maintenant au public bibliste n'est pas moins considérable. L'attention des protestants s'est pendant longtemps beaucoup trop détournée de l'étude des Deutérocanoniques : on le comprend maintenant. De plus, un certain nombre de livres plus ou moins voisins du Canon sont des plus utiles pour l'intelligence du N. T. Quelques-uns sont rares, la valeur des travaux dont ils sont l'objet est très diverse ; on ne pouvait guère songer à grouper les textes primitifs ou les versions puisqu'il faudrait aller de l'éthiopien au latin ; le professeur Kautzsch a donc donné aux étudiants l'équivalent de toute une petite bibliothèque en publiant ensemble les meilleurs de ces livres dans une traduction allemande.

L'ouvrage est intitulé *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (1). On ne signale pas la différence spécifique entre ces deux sortes de livres, et apparemment il n'est pas possible de tracer une ligne de démarcation rigoureuse. Le IVe d'Esdras figure ici à bon droit parmi les pseudépigraphes, mais il n'est pas seulement apocryphe, il expose la théorie même des livres apocryphes. Parmi les apocryphes on trouve la Sagesse qui est certainement pseudépigraphe. A en juger par le contenu des deux rubriques, il semble qu'on a réservé le nom d'apocryphes aux livres reçus par le Concile de Trente comme canoniques et à ceux qui ont été très reçus dans beaucoup d'églises : ce sont de beaucoup les plus autorisés ; le reste est pseudépigraphe. Voici d'ailleurs le contenu de l'ouvrage avec l'indication (entre parenthèses) des savants qui ont la responsabilité de chaque étude.

La première catégorie se subdivise A) en apocryphes historiques : 1) le 3e livre d'Esdras (Guthe) ; 2) le 1er des Maccabées (Kautzsch) ; 3) le 2e des Maccabées (Kamphausen) ; 4) ce qu'on nomme le 3e livre des Maccabées (Kautzsch) ;

B) en livres qui donnent l'enseignement par des récits : Tobie et Judith (Lœhr) ;

(1) Mohr, Freiburg i. B., 1898 et 1899, 28 livraisons, en souscription environ 15 marks.

C) en additions aux livres canoniques : la prière de Manassé (Ryssel); addition à Daniel (Rothstein); à Esther (Ryssel);

D) en livres didactiques : le livre de Jérémie (Rothstein), l'Ecclésiastique (Ryssel) en partie d'après l'hébreu, avec des notes très développées; la Sagesse de Salomon (Siegfried).

Les Pseudépigraphes contiennent : A) la lettre d'Aristée (Wendland), le livre des Jubilés (Littmann), le Martyre du prophète Isaïe (Beer) groupés comme légendes.

B) Les psaumes de Salomon (Kittel), partie poétique.

C) Le 4e des Maccabées (Deissmann), didactique.

D) Les apocalypses : les oracles sibyllins, prœmium et livres III-V (Blass), le livre d'Hénoch (Beer), l'Assomption de Moïse (Clemen), le 4e d'Esdras (Gunkel). Il reste à publier la Vie d'Adam et d'Ève, le Testament de Nephtali, le Testament des douze patriarches et l'Apocalypse de Baruch.

La traduction repose sur un texte plus ou moins éclectique, dont le choix est justifié par des notes et par de courtes introductions qui renseignent sur les textes que nous possédons, les manuscrits et les versions.

Le seul groupement de ces différents livres montre assez quelles précautions un catholique doit prendre pour s'en servir. Mais les traductions et le groupement de ces textes étudiés à nouveau par des savants compétents, quelques-uns hellénistes de profession, ne peuvent être que fort utiles. On peut seulement regretter que la traduction de l'Ecclésiastique ait paru un an trop tôt!

Ne pouvant faire porter une critique de détail sur cet immense ensemble, nous mentionnerons seulement quelques points de la géographie du Ier livre des Maccabées. Elle est fort soignée, les identifications étant indiquées par des notes succinctes. Voici cependant quelques desiderata. Au chap. IV, v. 15, on supprime l'Idumée comme une indication fausse : sa frontière serait à deux jours de marche d'Emmaüs. — Mais au temps des Macch. l'Idumée commençait à Marisa (F. Jos., Ant., XIII, 9, 1), or Marisa, que l'auteur localise vaguement (sur V, 66) « dans la plaine de Juda », est le *Kh. Marech*, à côté de Beit-Djebrin, c'est-à-dire plus près d'Emmaüs (ʿAmwâs) qu'Azot (Esdoud) que l'auteur admet dans ce contexte.

V, 26. Alama inconnu. — Pourquoi pas le Kh. ʿIlma? Kasphor inconnu. — Pourquoi pas Kisfîn dans le Djôlan, et la lecture Kasphor est-elle meilleure que Kasphon qui n'est même pas indiqué? Ces deux identifications figurent d'ailleurs dans la carte du professeur Guthe.

IX, 2. La correction *Meṣoudoth haʿaraboth* méritait d'être mentionnée.

IX, 4. Berea inconnu. — Pourquoi pas *el-Bireh?*

IX, 5. Alasa inconnu. — Pourquoi pas *Kh. Ilʿasa* près de Béthoron?

IX, 36. La leçon Amri est préférée à Iambri; cependant cette dernière est appuyée par le nom nabatéen Iamru comme l'a suggéré Clermont-Ganneau (*RB.* 1896, p. 295), et les Amorrhéens ne devaient même pas être cités à cette époque.

XII, 37. Caphenata, le sens du mot est complètement inconnu. — On aurait pu citer la conjecture si plausible de Dalman, Caphelata, le double mur (*Die Worte Jesu*).

XV, 39. La leçon du latin Gedor est bien meilleure que Kedron, elle n'est même pas mentionnée, quoiqu'elle s'accorde avec le lieu proposé en note, etc.

La *Theologische Quartalschrift* de Tubingue contient (1900, n° 1) une intéressante étude du professeur A. v. Scholz sur l'un des logia de Behnesa : « Soulève la pierre et là tu me trouveras; ouvre le bois, je serai là encore. » Cette petite sentence attribuée au Sauveur a été rapprochée du texte de l'Ecclésiaste (X, 9) : « Celui qui

retire des pierres sera blessé par elles, celui qui coupe des arbres sera menacé par eux. » (*RB.* 1897, p. 509 et 1898, p. 418.)

Conformément à sa manière générale de relever les textes bibliques d'apparence banale par une interprétation de sens prophétique, M. Scholz croit que la pensée de l'Ecclésiaste dans ce passage est que ceux qui s'attaquent à Dieu ou à ses saints rencontrent en eux la redoutable puissance de Dieu qui les écrase. Le *Logion* serait une explication de cette pensée, la première qui ait vraiment découvert le sens de Qohéleth, en montrant dans le Sauveur cette vertu de Dieu cachée. Entre temps on défend le sage du reproche de pessimisme. Tout cela est fort ingénieux ; mais il faut convenir que le *Logion* n'a nullement l'allure d'une menace. La première partie est incomplète, il est vrai, mais sa physionomie est plutôt celle d'une espérance consolante, et la seconde partie avec ses impératifs a plutôt l'air d'une invitation du même genre que d'un défi. A supposer, ce qui demeure très vraisemblable, que le *Logion* vise la sentence de l'Ecclésiaste, le sens n'en aurait-il pas été transformé par le nouvel esprit de l'Évangile?

M. Friedrich Grawert a repris le problème de la composition du Sermon sur la montagne (1) dans saint Matthieu. Il en défend l'unité et soutient que non seulement toutes les pensées appartiennent au Sauveur, mais qu'elles ont été prononcées par Lui dans ce contexte. Cette opinion a déjà été souvent soutenue, quoique par d'autres moyens. L'originalité du nouveau travail consiste à voir dans les béatitudes le thème même du discours, de sorte qu'elles sont précisément dans l'ordre inverse des parties du discours auxquelles elles correspondent. Par exemple le début v, 11-16 est le développement de la huitième béatitude v, 6, etc..., le huitième thème vii, 7-11 répond à la première béatitude v, 3. L'auteur dépense beaucoup d'esprit pour faire coïncider; malgré tout, on ne voit pas bien comment vii, 3-5 est le développement du thème de la pénitence représenté par la seconde béatitude v, 4, et l'exhortation à la prière vii, 7-11 ne touche pas de si près à la première v, 3 sur la pauvreté en esprit. D'ailleurs ce thème à rebours est trop étrange pour être primitif et l'auteur est obligé de supposer que les béatitudes d'abord dispersées ont été groupées ensuite. Enfin la beauté de l'ordre de saint Matthieu a été souvent reconnue, mais n'est pas une preuve absolue que le sermon a bien été prononcé dans ce contexte. L'unité de composition peut être l'effet d'un heureux arrangement. La comparaison avec le sermon de saint Luc peut seule fournir quelque lumière sur le rapport plus ou moins étroit des parties du discours avec les circonstances. Cette comparaison n'apparaît nulle part ici.

Travaux anglais. — Les syndics de l'Imprimerie universitaire de Cambridge entreprennent la publication d'une nouvelle Bibliothèque patristique. Ils ont justement pensé que les étudiants en théologie ne devaient pas être plus mal partagés que leurs jeunes confrères d'Humanités et qu'il importait de mettre à leur disposition une édition manuelle critique des Pères, ces grands Classiques de la théologie chrétienne. Les cinq discours théologiques de S. Grégoire de Nazianze (2), édités par M. James Mason, ont été choisis pour figurer à titre de spécimen dans cette publication. Le texte, établi d'après les meilleurs manuscrits, enrichi de variantes et de notes explicatives, est précédé d'une courte introduction où l'on fixe la chronologie des cinq discours et leur portée dogmatique, ainsi que l'état des principaux manuscrits et la valeur des différentes

(1) Die Bergpredigt nach Matthæus, Marburg, Eltwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1900, in-8°, 77 pp.

(2) *The five theological Orations of Gregory of Nazianzus*, edited by A. James Mason, DD. Cambridge, at the University Press, 1899, Pr. 5, 5 sh.

éditions que l'on en a données. M. Mason, d'accord avec la plupart des érudits, pense que ces cinq discours ont dû être prononcés à Byzance, en 380, au fort de la controverse avec les Eunomiens. L'exégèse de l'évêque de Constantinople jouissait, en son temps, de la plus grande faveur et S. Jérôme ne peut assez se féliciter d'avoir eu Grégoire pour maître, dans l'art difficile d'expliquer les Écritures. Les modernes ne sont pas disposés à tant d'admiration et préfèrent les méthodes exégétiques de S. Basile. Celui-là comprenait mieux tout le parti qu'un théologien habile peut tirer d'une exégèse vraiment scientifique et objective, celui-ci préférait résoudre les difficultés par des déductions philosophico-dogmatiques. Ainsi les Eunomiens objectaient contre la divinité du Sauveur le passage bien connu du livre des Proverbes (VIII, 22) : Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. Basile leur répond qu'ils ont bien tort de tant presser un mot tiré d'un livre poétique, les poètes n'ayant pas accoutumé de mesurer leurs expressions avec autant de rigueur que les théologiens, qu'au reste l'hébreu a plutôt le sens de « posséder » que celui de « créer » et que le mot « créer » lui-même est souvent susceptible de recevoir une autre interprétation que celle dont les Eunomiens désirent tant arguer. Grégoire, lui, procède autrement. Prenant le texte allégué dans le même sens que les hérétiques, l'appliquant comme eux à la « Vraie Sagesse » (ce que Basile ne se croyait pas obligé de concéder), il demande : « De tous les êtres quel est celui qui n'a pas de cause? — Dieu, car si Dieu avait une cause, il faudrait dire que cette cause est plus ancienne que Dieu. — Mais l'assomption de l'humanité par le Verbe n'a-t-elle pas eu une cause? — Si; le désir que Dieu avait de nous sauver. Conclusion : Si ce passage des Proverbes doit s'entendre du Verbe de Dieu, de la Sagesse éternelle, il faut l'appliquer à l'humanité prise par le Verbe, et non à la Divinité même du Verbe qui n'a jamais pu avoir de cause, ni donc être créée ». — La christologie de S. Grégoire est irréprochable. M. Mason cite douze passage des discours théologiques, où l'orateur aurait pu exprimer d'une manière plus nette l'unité de personne dans le Christ, mais qu'il ne faudrait pas s'empresser de signaler comme les marques indubitables de tendances nestoriennes (Borner, *Person of Christ*). Il y aurait quelque exagération à vouloir découvrir des « tendances » là où il n'y a guère que des inexactitudes de langage, facilement explicables chez un orateur lorsqu'il s'agit de vérités que son siècle n'avait pas encore songé à combattre ou à définir. On peut, du reste, opposer aux passages en question d'autres passages plus précis où S. Grégoire attribue à la même personne les actions divines et humaines, en distinguant cependant leur principe immédiat. — (Cf. Oratio III, 19.)

A parcourir l'élégant petit recueil de M. Mason on éprouve le plus vif désir de voir l'œuvre entreprise se continuer avec la même sûreté philologique et le même respect des chefs-d'œuvre de l'antiquité chrétienne.

La collection des « *Texte und Untersuchungen* » s'est augmentée d'une nouvelle étude sur saint Clément (1).

Le mémoire de M. Knopf comprend trois parties : 1° les manuscrits et les versions, 2° le texte, 3° les conclusions littéraires. Dans son introduction, l'éditeur étudie le caractère des manuscrits et des versions et fixe leurs origines et leurs rapports mutuels. Le texte est soigneusement édité et M. Knopf ayant eu l'avantage d'utiliser les traductions latine et syriaque, récemment publiées, on préférera le texte qu'il nous donne à celui de la collection des « Pères apostoliques » (Hinrichs, 1876) qui ne

(1) *Der Erste Clemensbrief, untersucht und herausgegeben*, von Lic. R. Knopf, Leipzig. Hinrichs. 1899. V. 194 p. M. 6. 50.

mentionne que les variantes des mss. grecs de Constantinople et d'Alexandrie. Dans le manuscrit qui nous a conservé la version syriaque, la *Prima Clementis* est insérée parmi les Écritures canoniques; elle est du moins si rapprochée du N. T. qu'il est presque biblique d'insister sur les conclusions littéraires que M. Knopf pense devoir tirer de son étude.

On a prétendu que les Corinthiens auraient demandé par lettre, à l'Église romaine, de donner son avis sur le schisme qui les divisait (*Lipsius*). Cette hypothèse pourrait s'appuyer sur le sens donné quelquefois aux mots suivants : « περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῖν πραγμάτων » (I, 1), « quæ fuerunt quæsita a vobis » (Migne, *P. G.*, t. I); mais ce sens est défectueux, car « ἐπιζητουμένων » signifie « mises en question » et « παρ' ὑμῖν » ne doit pas se traduire « par vous » mais « chez vous ». Nous admettons bien volontiers la force de cette raison grammaticale, mais nous nous permettrons de discuter la valeur du second argument qui militerait contre cette première hypothèse. Il y aurait une réelle difficulté, nous dit M. Knopf, à supposer qu'une puissante communauté, d'origine apostolique, ait pu recourir aux lumières d'une Église-sœur ». S'il est étonnant de voir l'Église apostolique de Corinthe solliciter une décision de la communauté romaine, il est encore bien plus surprenant de constater (avec M. Knopf) que l'Église de Rome, prenant elle-même l'initiative d'une démarche délicate, se soit immiscée dans les relations intimes de sa puissante amie et, sans crainte d'être éconduite, ait osé lui dire librement sa façon de penser et parler net. Si les Corinthiens avaient été aussi persuadés de leur parfaite indépendance, si l'Église romaine n'avait pas eu conscience, dès ces temps reculés, du rôle qui lui incombait dans la direction des autres chrétientés, la *Prima Clementis* n'aurait jamais été écrite, et soixante ans plus tard on ne l'aurait pas encore lue, le dimanche, à Corinthe, au cours des offices liturgiques (Denys de Corinthe, dans Eusèbe, H. E., IV, 23). La prééminence de l'Église romaine dès les origines chrétiennes est un fait qu'il n'est pas aisé de nier et l'épître de saint Clément n'est pas pour le contredire (Duchesne, *Églises séparées*, p. 121 et s.). Les données historiques de la *Prima Clementis* sont vite analysées. Les hypothèses de Gundert, de Lipsius, de Hilgenfeld, de Wrede qui prétendaient découvrir la raison intime du schisme et le caractère des révoltés, ne sont pas admissibles. Manquant d'un point d'appui vraiment objectif, elles ont contre elles le ton général de la lettre.

Si Clément avait eu à réduire des pauliniens dévoyés, ou des pneumatiques indépendants, sa lettre n'aurait pas eu cette onction et ce calme qui la caractérisent, un auteur qui veut réfuter des systèmes si dangereux y met plus de vigueur. Il nous semble que si l'on pouvait fixer la valeur de la leçon « Φιλόνεικοί ἐστε ἀδελφοί, καὶ ζηλωταὶ περὶ τῶν μὴ ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν (donnée par la version syriaque et bien plus vraisemblable que celle adoptée dans le texte de M. Knopf), on aurait un renseignement historique nouveau : la futilité relative de la cause du schisme. Le genre parénétique de notre épître s'expliquerait dès lors au mieux : Clément n'ayant pas affaire à des doctrinaires qu'il eût fallu ramener à l'orthodoxie par de longues discussions, mais à de mauvaises têtes qu'un emportement irréfléchi avait surexcitées, devait leur tenir ce langage sévère et bienveillant qui se retrouve d'un bout à l'autre de « l'épître ». La part historique ainsi faite, M. Knopf ne voit plus, dans la majeure partie de notre épître, qu'un simple discours homilétique. Les Romains, avertis du schisme par quelques-uns de leurs compatriotes domiciliés à Corinthe, auraient chargé leur meilleur orateur de donner aux Corinthiens la direction à suivre en ces tristes occurrences et par la même occasion auraient envoyé à leurs frères une instruction détaillée sur la vie chrétienne. Clément se serait acquitté de la seconde partie de sa tâche en rédigeant la majeure partie de la lettre (IV à XXXVIII). Le bloc central ne

serait donc qu'un discours homilétique composé de divers petits traités sur la haine, la pénitence, etc. Nous admettons volontiers avec M. Knopf que cette partie de la 1ª Clementis (IV à XXXVIII) n'est pas la réfutation des erreurs qui auraient amené le schisme, et ne peut nous servir à connaître la raison ultime de la sédition, mais il nous semble qu'on pourrait lui attribuer quelque importance historique, parce qu'elle est parfaitement de circonstance et résulte non pas du désir qu'avaient les Romains de donner à leurs frères de Corinthe une instruction générale sur la vie chrétienne, mais de l'intention où ils étaient de remédier aux maux qui éprouvaient la communauté-sœur. L'Éditeur de saint Clément dans la collection des « Pères apostoliques » nous semble avoir mieux compris que M. Knopf ce caractère pratique et actuel de notre épître : « Ex iis quæ exposuimus (le contenu de la lettre) apparebit, epistolam totam in eo versari, ut intestinæ Corinthiorum discordiæ sedentur, et omnes ad eam quam presbyteris præstare debeant obedientiam reducantur » (Prolegomena, p. 48). Il faut remarquer ce que Clément écrivait au ch. III, 4 : « διὰ τοῦτο πόρρω ἄπεστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη, ἐν τῷ ἀπολιπεῖν ἕκαστον τὸν φόβον τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῇ πίστει αὐτοῦ ἀμβλυωπῆσαι, μηδὲ ἐν τοῖς νομίμοις τῶν προσταγμάτων αὐτοῦ πορεύεσθαι μηδὲ πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ καθῆκον τῷ χριστῷ, ἀλλὰ ἕκαστον βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς, ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ ἀνειληφότας, δι' οὗ καὶ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. C'était contre cette situation actuelle qu'il fallait réagir, les Corinthiens n'avaient alors que faire d'une homélie « extra-circonstantielle » sur la vie chrétienne en général. Clément a parfaitement compris ce qu'on attendait de lui ; les chap. 4, 5, 9, montrent les effets déplorables de la haine qui a désuni les Corinthiens (cf. III, 54) ; les ch. 6, 7, 8 prouvent aux coupables que la pénitence les aidera à rentrer en grâce auprès de Dieu ; de nombreux chrétiens avaient, en ces jours de trouble, manqué de fidélité à Dieu et s'étaient écartés de ses commandements pour suivre leurs mauvais penchants, on les exhorte donc à la fidélité à Dieu (9, 10, 11). Le spectacle des bontés divines (19, 20, 23) et de cette justice suprême (21, 22, 23) qu'éclaire une science indéfectible (28), et que fortifie une puissance sans borne (28), doit exciter les coupables à une prompte conversion. Les chrétiens sont d'ailleurs l'héritage de Dieu (29), et ce titre glorieux les oblige à vivre saintement (30); au reste, le Seigneur lui-même viendra bientôt juger chacun selon ses œuvres et la Résurrection est proche (23, 24, 25, 26). Que la sainteté n'enorgueillisse cependant personne, car notre mérite, aux yeux de Dieu, vient surtout de la foi que lui-même nous donne (31, 32); mais la foi ne suffit pas, il faut aussi pratiquer les bonnes œuvres (33, 34, 35). Les chap. 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18 où l'on encourage les fidèles à la pratique de l'hospitalité, de l'humilité, en les pressant de se mettre du côté de Dieu et des Justes, et de ne pas s'unir aux meneurs de la sédition, étaient d'un grand à-propos en ces jours de révolte où la charité fraternelle avait tant à souffrir (3) de l'orgueil et de l'indépendance des séditieux. Ainsi l'homélie parénétique subsiste mais parfaitement adaptée à la circonstance historique.

M. Knopf pense que, dans ses citations de l'A. T., Clément dépend d'une tradition orale, ou plutôt écrite, qui, dès les origines du christianisme, aurait réuni en un faisceau de « *loci probantes* » les passages bibliques qui pouvaient être utilement employés par les écrivains ou orateurs chrétiens. Hatch, s'appuyant sur un grand nombre de passages parallèles tirés des Pères Apostoliques, avait même supposé qu'au premier et au deuxième siècle il existait dans l'Église un abrégé de l'A. T., d'après les LXX. Clément possède à merveille les LXX et Lightfoot (Saint Clément, I, 59) en concluait même que l'auteur de notre épître devait être un Juif hellénisant. Une lettre d'un apôtre, écrite aux Corinthiens dans des circonstances analogues à celles où ils se trou-

vaient alors, devait être à l'auteur de la Prima Clementis d'une grande utilité; aussi, de tous les écrits canoniques du N. T. il n'en est aucun qu'il ait autant mis à profit.

Ce n'est pas une tentative banale que celle de dresser un exact inventaire de tout ce que la Bible renferme, en s'efforçant de mettre chaque point dans la lumière des recherches les plus modernes. C'est le but que se sont proposé les éditeurs de l'*Encyclopédie biblique* (1).

Leur œuvre se distingue surtout des dictionnaires analogues en ce qu'au lieu d'être un recueil plus ou moins documenté et complet de sujets divers relatifs à la Bible, où chaque question est traitée pour elle-même selon un ordre donné, sans essai de groupement des questions connexes, elle s'attache au contraire à éclairer les uns par les autres les problèmes bibliques. Les sujets étudiés avec de longs développements sont rares; par contre une importance spéciale semble accordée ici ou là à des recherches de détail, sans intérêt apparent en elles-mêmes, mais d'une valeur considérable au regard de questions plus étendues et plus capitales qu'elles éclairent; c'est en effet grâce à la précision des détails que les larges synthèses méritent considération.

La monumentale entreprise de l'Encyclopédie biblique est dédiée à la mémoire du Prof. W. R. Smith qui en avait conçu la première idée; elle est surtout l'œuvre du Rév. T. K. Cheyne, qui s'est associé cependant de nombreux collaborateurs.

La tendance bien connue du Rév. Cheyne dit assez la nuance représentée par cette réunion d'hommes très en vue dans la science contemporaine : c'est la critique la plus avancée. Cette critique veut « identifier la cause de la religion avec celle de la vérité historique et, sans en négliger en rien les éléments archéologiques et historiques », elle se plaît « davantage à tracer le mouvement ascendant des hautes conceptions, l'éclosion progressiste (*the flashing forth*) des intuitions nouvelles et le développement de grandes personnalités dans des conditions de milieu et de temps souvent très défavorables en apparence... » (p. IX). Programme assurément très beau mais qui dans l'exécution subordonne parfois les éléments historiques — surtout assyriologiques — aux hypothèses de Robertson Smith. C'est en tout cas surtout pour les éléments purement scientifiques que nous pourrons tirer du dictionnaire une grande utilité. Tous les rédacteurs ne sont pas d'ailleurs également imbus des mêmes théories. Citons quelques noms. Nöldeke (Strasbourg) a écrit les articles *Araméen*, *Arabie*, etc.; le Rév. Sanday (Oxford), *Ep... Corinthiens;* James (Cambridge), *Apocrypha;* le Rév. Charles (Dublin), *Littérature apocalyptique;* Bousset (Göttingen), *Apocalypse*, *Antéchrist;* le Rév. Driver (Oxford), *Liv. des Chroniques;* Tiele (Leyde), *Assuérus*, *Chodorlaomor;* Zimmern (Leipzig), *Création;* M. Müller (Philadelphie), *Baalsephon;* Guthe (Leipzig), *Dispersion;* Budde (Strasbourg), *Canon de l'A. T.;* Gautier (Genève), *Carmel*, *Mer Morte;* Cheyne (Oxford), une variété surprenante d'articles, traités tous avec une inépuisable érudition; combien d'autres noms remarquables encore!

Les articles sont en général peu développés, et ceux-là seuls reçoivent une extension plus considérable au sujet desquels le progrès aujourd'hui réalisé paraît assez stable pour n'avoir rien à gagner ou aucun risque à courir dans les travaux de demain. Aucune phraséologie et le moins possible de généralisation; en revanche beaucoup de références scripturaires et des indications bibliographiques qui sans aucune affectation sont pourtant assez multipliées, surtout assez variées et à jour pour n'omettre que bien peu des informations contemporaines, on pourrait dire des tra-

(1) *Encyclopædia biblica*, a critical Dictionary of the literary, political and religious History, the Archaeology, Geography and natural History of the Bible, edited by the Rev. T. K. Cheyne and J. Cutherland Black; vol. I A-D, gr. in-8 XXXVIII p.-1144 col.; Londres, C. Black, 1899.

vaux de la dernière heure. Un rang d'honneur est naturellement accordé à la critique textuelle : le travail personnel des auteurs dépasse sur plus d'un point les progrès considérés comme acquis par les dictionnaires hébreux actuels, mais aussi la conjecture y joue parfois un rôle trop prépondérant. Quelque piquante que soit par exemple pour un Jébuséen la substitution du nom très hébraïque אדניה aux variantes inexplicables ארונה, ארניה, ארנן, les arguments fournis la rendent tout au plus vraisemblable. M. Cheyne qui en est l'auteur trouve qu'en ce point les « critiques n'ont pas été critiques suffisamment » ; on pourra trouver que lui l'est trop ici comme encore lorsque, dans l'histoire d'Elie, I Rois XVII, 3-5, il change « le torrent de Charith על־פני הירדן » en « torrent de רחבות (*Ouâdy Rukhaibeh*) על־פני מצרים ».

La restriction serait applicable à un bon nombre de cas. Il faut pourtant reconnaître que la collation du T. M. sur les Versions, les LXX en particulier, a été poussée plus avant qu'on n'avait coutume de le faire, et assez loin pour fournir un précieux appui à l'étude de détail. La critique littéraire nécessiterait de plus fortes et plus explicites réserves; s'il pouvait être loisible dans l'aperçu d'un compte rendu d'entrer dans quelque détail, je voudrais signaler dans *Amos* par exemple la tendance exagérée à expliquer par des interpolations tardives des difficultés d'ailleurs très réelles du texte, et la confiance trop illimitée avec laquelle on parle d'édition brève antérieure à l'exil et de réédition postexilienne augmentée et bouleversée. La théologie n'occupe qu'un rang assez secondaire sans toutefois être reléguée dans les arrière-plans : ce fait s'explique par le but et la tendance de l'Encyclopédie. L'archéologie est traitée avec une sérieuse compétence et une solide méthode par MM. Cheyne, Hogg, Ball, King, Moore, Benzinger, Cook, etc. La géographie est étudiée avec une ampleur et une abondance de détails qui constituent sur divers points un progrès fort appréciable. La partie historique a été confiée à M. G. A. Smith; M. Hogg a fourni de bonnes contributions à la géographie politique. En cette matière les auteurs paraissent avoir visé surtout la mise en valeur des données bibliques et la discussion des localisations proposées : discussion réduite pour l'ordinaire à une rapide appréciation des théories qui ont quelque droit à l'existence. Ils ont éliminé à peu près complètement la partie descriptive, fournissant seulement de bonnes références bibliographiques. Dans cette branche quelques articles ont été pourtant spécialement approfondis sans déroger à la concision habituelle. Il faut signaler ceux de M. le Prof. Luc. Gautier et parmi ceux-là encore une remarquable étude sur la *mer Morte* qui fait regretter que les éditeurs de l'Encyclopédie n'aient pas mis davantage à contribution les connaissances si précises et si étendues du savant professeur.

En tout cela l'illustration est réduite à un extrême minimum. Je n'ai relevé que dans les deux articles *Agriculture* et *Chariot* quelques gravures, d'ailleurs très correctes, reproduisant des monuments anciens ou quelques détails, ceux-là choisis avec moins de bonheur, empruntés à l'Orient moderne. Je crois que ces indications deviendront un inventaire si j'ajoute le croquis topographique des environs de Damas, le plan de Babylone et une carte claire et très bien exécutée de l'antique Orient. Des raisons d'ordre pratique ont dû éliminer une illustration plus abondante, qui fatalement n'eût pu être aussi soignée que le reste, et on sait le peu de goût des travailleurs modernes pour toute illustration banale ou trop médiocrement soucieuse d'exactitude.

Il serait évidemment facile en une compilation aussi vaste de signaler des lacunes, des imperfections de détail, voire même quelques incorrections matérielles. Sur ce dernier point toutefois il faut vraiment y regarder de très près et chercher avec persévérance pour observer un *lapsus* notoire comme c'est le cas, entre autres, col. 539,

note 2, où on renvoie à II Sam. 23 8 pour un nom ישרעל sans que je m'explique ni le nom ni la référence. Mais au lieu de cataloguer quelques cas analogues inévitables dans une exécution aussi compliquée, j'aime mieux signaler la perfection matérielle donnée à ce volume, dont la masse extérieure n'a aucun rapport avec la richesse étonnante du contenu. On a eu recours d'une part aux plus ingénieux moyens pour condenser un maximum d'informations dans un minimum d'espace, et d'autre part le dernier soin a été mis à sauvegarder la netteté, il faut même dire l'élégance pour être exact. Ces deux qualités semblent incompatibles, la première exigeant une accumulation de chiffres et de sigles très nuisible à l'aspect agréable du texte. La conciliation a été faite de la plus heureuse manière par la création de types spéciaux fins et très nets et leur alternance dans la composition, combinée avec l'agencement des paragraphes, marges, intervalles, réalise pleinement le but visé. Le volume peut être considéré comme un modèle en ce genre d'ouvrages. L'Encyclopédie comprendra en tout quatre volumes auxquels on peut souscrire pour un prix total de trois livres. La publication sera menée activement, devant être achevée en deux ans.

Un groupe important de savants anglicans vient de fonder une nouvelle revue de théologie (1). La multiplication des périodiques n'est à charge qu'aux esprits étroits ou quand le nouvel arrivant n'a aucun but utile et précis. Celui du jeune *Journal* est très déterminé et d'un intérêt assez vaste pour qu'il puisse se promettre le meilleur accueil dans le cercle auquel il s'adresse. M. Swete a désiré créer « un organe régulier de communication entre les travailleurs dont la vie s'use aux Universités, ou n'importe où, à la poursuite de la théologie scientifique » (p. 1). La revue naissante apporte des études très variées : *Recent Research on the Origin of the Creed*, par le Rév. Chan. Sanday; *the Acts of the Apostles* : I, a Criticism of Lightfoot..., par le Rév. Cross; II, a Plea for an early Date, par le Rév. Rackam; des notes de M. le professeur Ramsay sur « la forme grecque du nom des Philippiens, etc. »; des contributions à la critique, à l'introduction et à l'exégèse du N. T. comme les « nouveaux MSS. évangéliques du *Groupe Farrar* » du Rév. Lake, et l'étude sur πλήρης de saint Jean, 1 14, par M. Turner. On y trouve aussi des articles de théologie plus spéciale tels que « l'argument de saint Anselme pour l'existence de Dieu » ou « le Sacramentaire de Sérapion de Thmuis (publication d'un document important) ».

En traitant de la littérature ecclésiastique des premiers siècles on signalait depuis longtemps le manuscrit syriaque de Cambridge qui renferme dans leur entier l'épître authentique de saint Clément adressée aux fidèles de Corinthe, et la prétendue seconde épître du même saint, dite aussi aux Corinthiens. Le texte de ce manuscrit vient enfin d'être livré au public (2). M. Bensly, chargé de ce travail, étant mort avant d'avoir achevé son œuvre, c'est le Rév. Robert H. Kennett, professeur d'araméen à Cambridge, qui l'a reprise et menée à bonne fin.

L'ouvrage qu'il publie aujourd'hui contient le texte syriaque des deux épîtres, précédé d'une courte préface et de quelques notes laissées par le Prof. Beusly. Ces notes demeurées inachevées sont principalement, on pourrait même dire uniquement,

(1) *The Journal of theological Studies*, quarterly in-8° de 160 p. par livraison; abonnement : 10 *shell*; n° 1, octobre 1899; Macmillan and C°, Londres. Comité de direction : les Révérends Dort, Ince, Swete, Driver, Kirkpatrick, Lock, Moberly, Robertson, Arm. Robinson, Ryle, Sanday, Stanton; Éditeurs : Turner et Barnes.

(2) The epistles of s. Clement to the Corinthians in Syriac, *Cambridge*, *University Press* 1899, 1. vol. in-4° de xviii-66 pp. avec un fac-similé.

destinées à attirer l'attention du lecteur sur la manière dont tel ou tel mot grec a été rendu en syriaque; des comparaisons sont ensuite établies entre la traduction de ce mot ici et dans les différentes versions syriaques de la Bible. Pour ce qui est de la description du manuscrit, de son origine, de la valeur de son texte, etc., M. K. se contente de renvoyer à l'édition de saint Clément de Rome par Lightfoot (Londres, 1877) et à la version héracléenne de l'Épître aux Hébreux publiée par le professeur Bensly.

Il est regrettable que l'éditeur, par une modestie assurément exagérée, se soit dérobé à la tâche d'écrire une introduction qui eût permis au lecteur de se rendre compte, dans un rapide coup d'œil, de l'histoire, de la nature et de l'importance de la version qu'il a sous les yeux. Du moins le texte est-il édité avec soin et imprimé avec goût.

Palestine. — A l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dans la séance du 8 septembre dernier, M. Babelon a communiqué « deux monnaies de bronze à l'effigie d'Elagabale, qui portent au revers le nom de la ville de Charac-Moba (Χαράγμωβα), aujourd'hui El-Kérak » (*Comptes rend.* 1899, p. 550). Ces pièces qui faisaient partie d'une collection allemande sont, je crois, les premières connues émises par l'antique ville de Kérak, où on avait déjà trouvé d'ailleurs des bronzes au chiffre d'Elagabale, issus de la ville toute voisine de Rabbat-Moba, aujourd'hui *Rabbah* (cf. de Sauley, *Num. de la Terre-Sainte*, p. 357).

Une autre contribution très précieuse à la connaissance encore fort imparfaite de la transjordane méridionale est la « carte du bassin du Môjeb » dressée par les RR. PP. Manfredi et Barberis du Patriarcat latin de Jérusalem et publiée dans le *Bollettino* de la Société de géographie italienne (1899, fasc. 2). Nul n'est mieux familiarisé avec le Belqâ et la Moabitide que les deux savants missionnaires qui y prodiguent depuis de longues années leur dévouement. Les dénominations locales, la marche des cours d'eau, le site des ruines, leur sont connus par une constante exploration de la contrée à la suite de leurs chrétientés encore semi-nomades. Il faut les remercier d'avoir songé, à travers d'autres préoccupations, à faire bénéficier les travailleurs de leurs propres recherches. Leur carte s'étend de l'*ou. Ḥesbân* au N. à l'ou. *el-Ḥ^esâ* ou *Aḥsâ* au S.; la mer Morte fait la limite occidentale et le *Derb el-Ḥâdj* n'est dépassé à l'Orient que pour localiser *M^echatta*. Dans ce cadre, dont le levé topographique n'eût pu être poussé plus loin que par des ingénieurs de profession, le tracé des vallées a été clairement indiqué et de nombreuses localités situées avec une précision et des garanties d'exactitude qui suppléeront déjà avantageusement à la pénurie et à l'incertitude des cartes antérieures.

M. le Dr Mommert a reproduit dans un volume récent (1) consacré au sanctuaire de la « Dormition » de la sainte Vierge, les détails de l'acquisition et de la prise de possession par l'empereur allemand, que publiait il y a un peu plus d'un an la revue *Das heilige Land;* il y a joint son étude parue dans la revue du *Palästina-Verein* (cf. RB. 1899, p. 643), en y ajoutant, parmi d'autres détails, un chapitre où il s'explique contre les prétentions d'Éphèse à posséder le tombeau de Marie et établit les titres de la tradition de Jérusalem. L'auteur n'a certainement pas prétendu en citant (p. 12, note 1) le P. Séjourné (RB. 1899, p. 141 ss.) à la suite de ceux qui militent pour Éphèse, lui prêter la même opinion. Quant au fond du problème, c'est-à-dire

(1) *Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion*, Leipzig, Haberland, 1899, in-8°, 132 p. : une seule citation de Nirschl occupe les pages 13-31 *in extenso*.

de savoir si le terrain dit de la *Dormition* aux abords du Cénacle est réellement le lieu de la mort de Marie, comme il a été récemment étudié ici (RB. 1899, p. 589 ss.), il suffira de signaler quelques résultats différents et très inattendus de l'enquête de M. l'abbé M.. Non seulement il est « digne de croyance » pour lui, mais « il est absolument certain » (*Die Dormitio*, p. 54) que Marie a terminé ses jours à Jérusalem. Il sait, il est vrai, que les données « strictement historiques » sont tardives et qu'on peut invoquer tout au plus « divers fondements » pour la tradition de Jérusalem (p. 34); mais une lumière inespérée tombe à flots dans le progrès de la discussion. L'Ev. nous apprend (Joa. 19 27) que saint Jean recueillit Marie dans sa demeure; or sa demeure était à Jérusalem où Jésus avait enjoint aux Apôtres de rester pendant douze ans (Clem. d'Alex., Eusèbe, etc. — p. 35). Puisque les Apôtres sont demeurés groupés, c'est sans doute auprès de Marie, dans un lieu consacré par le souvenir de Jésus : c'est tout à la fois la salle haute de la Pentecôte et le Cénacle, et on ne veut que prolonger l'aphorisme en ajoutant que c'est la maison de Marie, mère de Jean Marc, à cause de Act. 12 12 ss. (p. 37). N'est-il pas évident en effet, puisqu'on mentionne là un portique (*Vorhof*), que cette maison nous est présentée « non comme une mesquine habitation privée, mais comme un édifice étendu et spacieux » (p. 37, cf. p. 89)!... Si on observe un peu d'embarras quand il s'agit de démêler (p. 38 ss.) si le sanctuaire est bien la maison de cette Marie, s'il aurait été acheté par saint Jean, si c'est le même que d'autres appellent maison de Jacques, Siméon, etc., la surprise n'en est que plus agréable en face de la conclusion : « La maison où Pierre après sa libération cherche un refuge (Act., *loc. c.*)... n'est par conséquent pas autre que celle de la sainte Mère de Dieu » (p. 42). Entre temps on a vu avec non moins d'étonnement la chronique d'Hippolyte de Thèbes rajeunir de trois siècles (p. 39 ss.) et devenir la source de l'apocryphe *de Transitu B. Mariæ* (p. 41). Et voici pour finir : dès les origines, il a existé au mont Sion une église monumentale couvrant les sanctuaires énumérés ci-dessus. On a prétendu nier son existence au temps du Pèlerin de Bordeaux (333) qui n'en parle point; c'est une erreur criante : il en parle et l'appelle par son nom : *Ex eadem* (la piscine de Siloé) *ascenditur* SION *et paret ubi fuit domus Caiphæ*. Prétendra-t-on que le but de son pèlerinage est la maison de Caïphe? C'est manifestement l'église du Cénacle, puisqu'il « monte à Sion » et que ce nom de *Sion* est précisément celui par lequel les pèlerins suivants, sainte Sylvie par exemple, ont coutume d'appeler cette église (p. 65 ss.)! — On trouvera que cela avoisine le sport. Une bonne cause ne doit jamais être défendue avec de mauvais arguments. Il est superflu de pousser plus avant l'analyse de l'ouvrage fidèle jusqu'au bout à la méthode qui vient d'être caractérisée par quelques-uns de ses résultats d'ailleurs les plus heureux.

— L'ardeur mise de toutes parts à étudier le problème de la *Dormition* témoigne du haut intérêt qu'il provoque. Nous sommes heureux de voir faire, par un examen approfondi et impartial, une lumière de plus en plus complète sur les titres du sanctuaire que la générosité des catholiques allemands rendra bientôt à un culte traditionnel. L'article récent de M. H. Renard, architecte diocésain de Cologne (*Das heilige Land*, 1900, p. 3 ss.), est digne de la plus sérieuse attention. Le sanctuaire de la sainte Vierge y est étudié dans son rapport avec le Cénacle. M. Renard, à l'aide de plans aussi détaillés qu'a pu lui permettre de les dresser le fanatisme des gardiens de la mosquée actuelle, décrit ce qui reste du monument chrétien : une salle de 15 m. 40 sur 9 m. 45, divisée par une colonnade centrale dont il subsiste trois travées. Ni le fameux mausolée de *Néby Daoud* à l'Orient, ni la prétendue crypte sous la salle n'ont

pu être visités. Ce qui est accessible porte une empreinte médiévale très caractéristique. Guidé par quelques descriptions, malheureusement trop imprécises, le savant architecte reconstitue un plan du Cénacle tel que durent le réédifier les Pères Franciscains au XIVe siècle; il propose une église à trois nefs dont le sanctuaire de l'Eucharistie forme le bas-côté sud. La *Dormition* occupe le fond nord-ouest de la nef septentrionale. L'édifice des Croisés est restitué par une méthode analogue sur un plan moins vaste. C'est la mise en œuvre des documents réunis en d'autres articles de la même revue. Et il semble que M. R. a accepté ces valeurs absolument de confiance, car il produit une attestation datée de 440 relative à la *Dormition*, se référant à M. Heidet (*ibid.*, 1899, p. 99). Il s'agit de la relation attribuée à Eucher, disant de la sainte Sion qu'elle a été fondée par les Apôtres *pro loci resurrectionis dominicæ reverentia* (Geyer, *Itinera...*, 126 2 s.); mais on affirme, sans essayer de le prouver, qu'il faut « plutôt lire *Dormitionis dominæ* », et la *certitude* de l'argument va croître en se transmettant. M. R. vient enfin au détail des fouilles et c'est avec le plus réel intérêt qu'on en constate les résultats. Les rapports et plans précédemment publiés des architectes de Jérusalem, MM. Sandel et Palmer, n'avaient jeté aucune lumière sur le sanctuaire primitif et le sol était demeuré muet sur la question spéciale de la Dormition. A un tel point que le Prof. Sepp dans un des derniers nos de la revue *Theologische Quartalschrift* continuait de nier l'existence de ce lieu saint. Le plan publié aujourd'hui enregistre quelques découvertes nouvelles, et sur l'ensemble est construite une restauration de la grande église du IVe siècle. La basilique primitive qui aurait englobé ce qu'on pense être les vestiges de l'annexe de la *Dormition* doit être reportée, paraît-il, tout entière au nord du Cénacle actuel qui n'est même plus un élément organique quelconque de l'édifice ancien. Il en résulterait que les Croisés, et les Franciscains à leur suite, auraient déplacé le Cénacle et la *Dormition* pour les localiser sensiblement plus au sud dans leur église d'ailleurs bien plus petite. C'est la première des difficultés graves que soulève la restauration proposée. Laissant les autres de côté, je remarque encore qu'il existe à l'extrémité orientale du Cénacle actuel un mur en grands blocs dont l'origine byzantine est assez évidente : cet intéressant débris n'entre naturellement pour rien dans le plan restitué. A signaler parmi les objets découverts et publiés la croix byzantine que M. Renard a très ingénieusement rapprochée de la croix gravée sur un socle de colonne dans le petit temple de Baʿalbek. Un autre exemple plus démonstratif peut-être encore en ce sens est à signaler sur un socle ancien au Saint-Sépulcre près de la chapelle dite « Prison du Christ » ou « Arceaux de la Vierge ».

Si le *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana* s'était contenté, en revenant sur la carte-mosaïque de Mâdaba, d'ignorer apparemment les travaux antérieurs, nous n'aurions pas adressé à sa nouvelle étude plus de remarques qu'à la première, signalée du reste par la *Revue* (1898, p. 641). Mais il y a lieu cette fois de mettre en garde ceux que le sujet intéresse, car on insiste sur l'avantage de pouvoir présenter le dessin soigneux d'un calque très exact *dal quale (nostri lettori) potranno formarsi una giusta idea della secnografia di Gerusalemme* (*Nuovo Bull.*, 1899, p. 44). Ce but ne sera pas atteint et l'idée obtenue par le dessin (*op. cit.* pl. I) sera par beaucoup de points inexacte, même après la lecture des notes qu'il est destiné à illustrer. Puisque leur docte auteur déclare (p. 49) attendre la « pleine illustration de ce plan » de quelqu'un ayant une « connaissance profonde » de la « topographie de Jérusalem... et de l'histoire de chacun des monuments de la sainte cité » dont il n'a fait aucuns *studi speciali*, il aurait pu, en attendant, se référer à ceux qui en ont du

moins une connaissance telle quelle. Il connaît et cite ailleurs la *Revue biblique;* il aurait pu aussi se renseigner là (RB. 1897, p. 450 ss. et chromolith.) suffisamment à titre provisoire pour s'épargner par exemple de dire (p. 45 s.) que « trois légendes sont relatives à Jérusalem » dans la carte alors qu'il y en a manifestement une seule; ou encore d'affirmer que les grandes rues à colonnades sont pavées de « pierres carrées » (p. 47), voire même *dai grandi pietroni* (p. 48), qui n'existent que sur son dessin. S'il se croit fondé à placer en fait la basilique de la Présentation embellie par Justinien sur la colline occidentale de la ville, quand il y transporte aussi la mosquée (el-Aqṣa) et les substructions du « portique de Salomon » (p. 49), il commet quelques méprises assez sérieuses qu'il se fût évitées peut-être rien qu'en copiant mieux ses sources. L'acribie a été peu recherchée — sans parler de coquilles évidentes comme le nom d'*Ippicar* substitué (p. 47) à celui d'Hippicus pour désigner une des tours du palais d'Hérode — : un seul détail en peut faire la preuve. A propos du Saint-Sépulcre figuré dans la mosaïque, on apprend qu'il y a là un schéma *dei grandiosi lavori che poco prima vi avea fatti l'imperatore Giustiniano* (p. 48); tout le monde parlait de Constantin, non de Justinien. Mais surtout quand l'auteur ajoute que la disposition de l'édifice *corrisponde con la forma che a quel santuario hanno dato i dotti illustratori di terra santa il de Vogüé e lo Schick*, s'il soupçonne que ces deux restaurations citées sont le contraire l'une de l'autre, il eût fait bien d'avertir à laquelle des deux les travaux de *Justinien* ont correspondu. Les monographies récemment publiées en France ou en Allemagne sur le Saint-Sépulcre auraient pu avec avantage être utilisées. Je ne signale plus que les incorrections du dessin d'après le calque : des monuments omis, les colonnes des portiques réduites à un nombre minimum non justifié, des formes modifiées, des lettres ou chiffres de rappel qui ne paraissent nulle part dans le texte. Un détail au hasard : dans la chromolithographie de la *Revue* (dessinée aussi d'après un calque) l'échelle de 1/8 adoptée n'avait pas permis de rendre bien sensible la surélévation très peu considérable de l'ouverture centrale dans la façade du Saint-Sépulcre; dans la planche du *Nuovo Bullet.*, qui est exactement au double (1), l'ouverture centrale est plus basse que les deux autres. On conclura des remarques précédentes que l'objectivité scientifique en matière d'archéologie s'obtient difficilement par intuition et qu'après tout il vaut mieux paraître dépendre de travaux antérieurs en prenant soin de les comprendre que d'affecter de les ignorer pour tomber dans l'improvisation.

Passant en revue aujourd'hui l'archéologie palestinienne du *Nuovo Bullettino*, il faut signaler encore (*loc. cit.* p. 51 ss.) l'article intitulé « La basilique de Théveste et le Temple de Jérusalem », où l'on veut démontrer que « l'ensemble de cette basilique » consacrée au début du ve siècle à une martyre d'Afrique — sainte Crispine — dans la capitale de la Libye, « est une imitation du temple de Jérusalem ». Un plan excellent met sous les yeux la disposition détaillée du monument chrétien et éclaire le texte. Il n'eût pas été indifférent de dire à quelle période du Temple on se référait; il semble résulter de l'argumentation, que la comparaison est instituée avec le Temple d'Hérode. Dès le début de l'étude, les proportions de l'enceinte du Temple sont déterminées ainsi : « trois cents mètres environ de largeur... et... six cents mètres de longueur » (p. 53); or les mesures du Ḥarâm ont été vulgarisées depuis les travaux anglais et on sait que la plus grande largeur est de 317 mètres et la longueur maxima de 486 mètres. Cette imprécision ne va pas sans préjudice

(1) Elle mesure $0^m,223$ sur $0^m,1225$ et puisqu'on connaît (p. 44) la grandeur naturelle de $0^m,90$ sur $0^m,52$, au lieu de donner le dessin comme « 1/3 circa del vero », il eût été plus précis de dire 1/4.

pour le reste du travail. Exception faite pour les chambres qui règnent sur « le pourtour de la basilique » hors la façade, et rappellent les appartements latéraux adossés au Temple, les similitudes sont beaucoup moins saillantes que les divergences. Malgré le soin mis à les estomper, ces dissemblances se révèlent de toutes parts si en lisant l'article on place en regard du plan de la basilique de Théveste un plan du Temple hérodien. Ici ou là, quelque distraction du rédacteur donne au texte un sens assez singulier; page 59 par exemple il est dit que « la longueur totale dans œuvre de la basilique... est de soixante-six mètres, et hors œuvre de soixante mètres... ». J'avoue ne pas bien comprendre un édifice qui aurait six mètres de plus à l'intérieur de ses murailles qu'à l'extérieur; la coquille est pourtant répétée pour la largeur. D'ailleurs le *N. Bullet.* ne s'attarde jamais aux menus détails; c'est ainsi que, voulant dans ses *Notizie* enregistrer (p. 95 s.) les découvertes épigraphiques en Palestine d'après RB., janvier 1899, il fait choix de trois inscriptions chrétiennes pour les placer sous la rubrique *Nuove esplorazioni epigrafiche a Gerasa...*; la première vient de « Tabaghat », la seconde de « Fahel », le recenseur n'ayant pas lu que le nom moderne *Tabaghat Fahel* constitue une unité correspondant à l'antique Pella située assez loin de Gerasa. Quant au troisième texte qui *ivi pure si trovò*, s'il vient bien de Gerasa pour ne pas faire mentir jusqu'au bout le titre, du moins il présente dans sa reproduction et sa transcription une série d'inexactitudes qui justifient de tous points la critique adressée au *Nuovo Bullettino* de ne pas porter en toutes les matières dont il traite l'acribie et la connaissance profonde qui lui ont conquis un rang d'honneur dans l'archéologie romaine.

PEFund, Quarterly Statem., janvier 1900. — Dans un article empreint de la meilleure courtoisie pour ceux qui ont déjà traité ce sujet, M. Macalister étudie l'hypogée des environs de Jérusalem décrit par la *Revue* (1899, p. 297 ss.). Il émet l'hypothèse que la dernière chambre méridionale aurait été ajoutée postérieurement et le tombeau entier converti en citerne en murant la grande entrée. Nous ne pouvons partager son avis sur ce dernier point, n'ayant constaté aucun mélange de ciment dans la terre rouge et les débris formant un tout en effet très compact, lors du premier déblaiement. Du reste, la maçonnerie aurait laissé des traces sur la façade où on n'en peut observer aucune. Quant au percement ultérieur de la chambre la plus profonde au sud, il est assurément possible mais moins vraisemblable. Si on avait défoncé le *four* du milieu de la paroi méridionale dans la chambre antérieure, ne serait-il resté aucune trace de raccord et aurait-on pris la peine de le repiquer tout entier pour l'élargir plus que les *kokim* voisins? Vérification faite, les plans et croquis de la *Revue* n'ont à recevoir d'autre modification que celle signalée en janvier (p. 118). Le nouveau plan restaure devant la façade un atrium taillé avec régularité dans le roc et fait subir aux lignes d'axe du monument une modification fondée sur des orientements pris *with a prismatic compass* (p. 57, note). Une boussole ordinaire s'obstine à n'enregistrer que l'écart signalé naguère (*RB.*, *l. c.*, p. 298). — Le *report* de M. Schick sur le « puits de Jacob » (p. 61 ss.) doit avoir été écrit de très vieille date et le plan qui l'accompagne dressé au jugé. Pour représenter l'état actuel il serait en effet gravement incorrect et en attendant que le moment soit venu de le reprendre d'ensemble, on peut renvoyer les lecteurs du *Quarterly* au plan de la partie orientale seulement de cette intéressante église donné par la *Revue* il y a cinq ans (1895, p. 620) et accompagné d'une photographie qui permet le contrôle au cas où le plan serait trouvé inélégant. — Un autre *report* de même source enregistre ce que les voyageurs ont dit à propos de la « rose de Jéricho » depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours; un

bon croquis illustre ce catalogue de banalités. — M. Sayce (p. 66 ss.) propose de dater du VIIIe siècle av. J.-C. les anses d'amphore estampillées recueillies dans les fouilles de Palestine. Parmi celles qui proviennent de Jérusalem et qu'on croyait anépigraphes, il déclare en avoir trouvé une portant la légende (ה)לבולך נב qui piquera la curiosité de ceux qui ont en la pièce entre les mains. — A la suite de quelques fragments d'inscriptions grecques de Kérak dont quelques-unes paraissent bien fausses, on donne (p. 74 s.) trois inscriptions d'une mosaïque à Mâdaba, rajustées vaille que vaille en un seul texte. Il y a des erreurs dans le fac-similé, dans la copie, dans la transcription, dans la reconstitution du texte et dans la lecture de la date. La *Revue* n'a certainement pas la prétention de s'offrir comme source d'informations aux rédacteurs du Quarterly. Ils auraient pu cependant y voir, il y a quelque trois ans (*RB.* 1897, p. 651 ss.), ce texte publié par M. Michon et le P. Séjourné, plus complet, plus correct et surtout en rapport avec d'autres qui en éclaircissent la teneur. — L'article sur la tombe nouvelle du Scopus (p. 75 s. avec dessins : cf. *RB.* janvier, p. 106 ss.) reproduit fidèlement le fac-similé des graffites absurdes dont la tombe s'est agrémentée, comme un défi jeté à la sagacité des archéologues. Souhaitons qu'aucun ne se laissera surprendre même sans avoir pu examiner le pastiche en nature.

M. le Prof. G. Arvanitakis vient de fournir à la Palestinologie une contribution intéressante en publiant une antique description grecque des Lieux Saints (1). Elle est attribuée à un moine de Crète, Arsénios, qui aurait vécu longtemps en Italie. Il n'a pas fait lui-même le pèlerinage de Terre Sainte, mais il a colligé des relations anciennes, qui, d'après de justes observations intrinsèques de M. A., doivent dater du commencement du XVIe siècle, entre les années 1512 et 1520. L'ouvrage avait déjà été publié et on a même fait assez sévèrement à l'éditeur nouveau le reproche de l'avoir ignoré. Il est amplement justifié par l'incorrection des éditions antérieures, vieilles déjà de belles années, la dernière datant de plus de deux siècles. Il édite un bon Mss. découvert par lui au Caire dans la bibliothèque du Patriarcat orthodoxe. Quelques pages de préface très condensées exposent l'état du Mss. et la méthode suivie dans sa publication, traitent de la relation en elle-même, de son auteur, de sa date, et fournissent de savantes notes sur le système chronologique d'Arsénios, etc. On y trouve aussi la reproduction fidèle de deux *icones* du Mss. : une vue partielle de Jérusalem et une autre de l'église arménienne de Saint-Jacques; malgré leurs procédés enfantins, ces images ont leur intérêt. Le texte représente beaucoup plus la tradition latine que la grecque dont il est cependant ici ou là influencé. Il contient, après une curieuse apologie de l'Histoire, un aperçu historique sur Jérusalem et une description rapide des sanctuaires qui s'y trouvent. Les principaux lieux vénérés en Palestine sont décrits ensuite en quelques pages. Le musée religieux qu'était la Terre Sainte d'alors possède en cet ouvrage un catalogue de sanctuaires et de traditions riche à faire envie à toute autre période et les topographes seront reconnaissants à M. Arvanitakis de l'avoir mis à leur portée.

(1) Προσκυνητάριον Ἀρσενίου... ὑπο Γ. Α. Ἀρβανιτάκη... Alexandrie, 1899.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

Université de Fribourg en Suisse

L'INSTITUT APOLOGÉTIQUE

DE LA

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

met au concours les trois prix suivants :

Un prix de 2,000 fr. en faveur d'un travail sur **Les questions fondamentales de la Théologie.** Ce travail devra être rédigé en allemand ou en français et conçu comme un traité *de locis theologicis* à l'usage du grand public lettré.

Les concurrents devront s'efforcer de présenter sous une forme claire, correcte, élégante même, sans préjudice du caractère scientifique de leur œuvre, les doctrines relatives à la science des choses de la foi et aux règles de la foi.

Les travaux, manuscrits ou imprimés, devront être envoyés avant le 15 *novembre* **1902** *et porter ou l'indication du nom de l'auteur, ou une devise reproduite sur un pli cacheté contenant le nom de l'auteur.*

Un prix de 2,000 fr. en faveur d'un **Manuel de théologie morale** rédigé en latin, français, allemand, italien ou anglais.

Partant des principes philosophiques ou théologiques fondamentaux admis dans les écoles catholiques, les concurrents auront à traiter des questions contemporaines les plus importantes dans lesquelles la théologie morale doit intervenir (cf. Bouquillon, *Catholic university Bulletin, Washington, avril* 1899), telles les questions discutées du droit public, du droit criminel, celles qui rentrent dans le domaine de la morale publique, de la civilisation, de l'esthétique, de la pédagogie, de la psychologie et de la psychiatrie, etc., etc.

Les travaux, manuscrits ou imprimés, devront être envoyés avant le 15 *novembre* **1903** *et porter ou l'indication du nom de l'auteur, ou une devise reproduite sur un pli cacheté contenant le nom de l'auteur.*

Un prix de 4,000 fr. en faveur d'un recueil systématique et critique des doctrines émises dans le domaine de la théologie, de la morale et de la philosophie, surtout dans la période récente (depuis 1870), et que sous le nom de **Idées modernes** on cherche à oppposer aux enseignements traditionnels de l'Église.

Les auteurs devront accorder une attention toute particulière à la pénétration de ces idées dans les livres et les revues d'enseignement.

Ce travail, sorte de complément aux ouvrages de d'Argentré, de Denzinger, à l'histoire de la philosophie de Erdmann, destiné à faciliter les travaux apologétiques, devra avoir la valeur d'un recueil de documents authentiques, et pour cela :

1° Les textes y seront reproduits dans la langue originale, en forme diplomatique, avec indication exacte des sources ;

2° Des registres alphabétique, analytique et synthétique devront en faciliter l'usage.

On devra, dans ce travail, s'attacher particulièrement à la littérature allemande. Mais le concours est également ouvert aux Allemands et aux non-Allemands. Les concurrents non-Allemands devront rédiger les notes et les *indices* de préférence en latin ou en français.

Les travaux, manuscrits ou imprimés, devront être envoyés avant le 15 *novembre* **1904** *et porter ou l'indication du nom de l'auteur, ou une devise reproduite sur un pli cacheté contenant le nom de l'auteur.*

Le même Institut accordera **deux bourses de 500 fr.**, une pour chacun des semestres d'été 1900 et d'hiver 1900-1901, afin de procurer à un Docteur en théologie la facilité de poursuivre ses études apologétiques à l'Université de Fribourg, soit dans le domaine de la théologie, soit dans celui de l'histoire, ou dans celui de la sociologie et de ses sciences auxiliaires, ou dans celui des sciences naturelles.

La préférence sera accordée à un candidat voulant publier un travail ou en préparer un pour l'impression, et désireux de se consacrer à la carrière scientifique.

Le même Institut disposera en faveur de la Faculté de Théologie, pour les semestres d'été 1900 et d'hiver 1900-1901, de **trois bourses de 200 fr.**, soit 300 fr. pour chacun de ces deux semestres à répartir entre 300 étudiants en théologie et aux conditions que la faculté déterminera.

A mérites égaux, la préférence sera accordée aux candidats qui voudront prendre part aux travaux du séminaire d'apologétique.

Les inscriptions, en vue de toutes ces bourses, devront être adressées au Sénat académique avant le 1er *mars et avant le* 1er *juillet* 1900.

SERMONS DE NESTORIUS [1]

Il n'est pas douteux que Nestorius ait été un orateur renommé et que le choix qui, de prêtre d'Antioche qu'il était, fit de lui l'évêque de Constantinople, n'ait été inspiré par la réputation de son éloquence : on dut penser avoir trouvé un nouveau Chrysostome.

L'historien Socrates (VII, 29), qui a pu le connaître, représente Nestorius comme un orateur doué d'une voix remarquable et d'une réelle beauté de parole. Gennadius (*Vir. inl.* 54), — mais il est vrai que Gennadius ne doit avoir que des informations de seconde main, comme il convient à un érudit qui écrit quelque cinquante ans après le concile d'Éphèse, — Gennadius le représente comme « *insignis in docendo* », et comme « *ex tempore declamator* ». Vincent de Lérins (*Comm.* I, 11) le connaît comme un prédicateur zélé et renommé. Il précise, il parle d'homélies quotidiennes, ce qui est peut-être beaucoup dire, et de réfutations des erreurs des Juifs et des Gentils, ce qui est un peu vague : « *Cotidie palam divina tractabat eloquia, et noxios quosque Iudaeorum et Gentilium confutabat errores* ». Mais du moins Vincent de Lérins, contemporain du concile d'Éphèse, témoigne de l'éclat de la réputation d'orateur qu'avait acquise Nestorius.

Nous savons aussi que les sermons de Nestorius, recueillis au moment même où il les prononçait, étaient publiés et se répandaient avec autant de rapidité que de vogue. Saint Cyrille (2), écrivant au pape Célestin en mai-juillet 430, expose que, sitôt consacré évêque de Constantinople, Nestorius s'est mis à prêcher aux fidèles de la ville impériale un enseignement contraire à la tradition des Pères. A l'appui de cette dénonciation, Cyrille adresse au pape les homélies nombreuses que Nestorius ne cesse de prêcher : ὁμιλίας ἃς εἴρηκε, καὶ τοῦτο πλειστάκις, καὶ λέγων οὐ παύεται. Or, ajoute Cyrille, ces homélies ont été apportées en Égypte : on le devinerait à voir Cyrille en adresser un exemplaire à Rome, mais il marque qu'elles ont été répandues dans les monastères, où elles ont troublé la foi des croyants. Nous avons,

(1) Le mémoire qui suit est le produit des travaux de la conférence d'ancienne littérature chrétienne à l'Institut catholique de Toulouse. Les membres de cette conférence étaient MM. Cabanes (d'Albi), Darles (de Toulouse), Guibert, Robert, Poujol et Raynal (de Rodez), Pène (de Tarbes), Bordedarrère et Minvielle (de Bayonne).

(2) Migne, *P. G.*, LXXVII, 80. Voyez aussi 96.

en effet, de Cyrille sur ce sujet une lettre aux monastères d'Égypte, qui date du commencement de l'année 430.

Toutefois, Nestorius ayant été consacré évêque de Constantinople le 10 avril 428, il semble invraisemblable que ce soient les seules homélies de 428-429 qui aient reçu cette large publicité. Que l'élévation de Nestorius au siège de Constantinople ait donné plus de retentissement à son enseignement, c'est simple. Mais qu'il n'ait commencé de prêcher qu'à cette date, c'est ce que nous avons déjà vu qui n'était pas vrai. Et qu'enfin la christologie propre à Nestorius, qui excita le scandale du clergé de Constantinople et d'Alexandrie, n'ait pas été pour lui une nouveauté de l'année 428, c'est ce que l'on croira aisément pour peu qu'on pense aux origines antiochiennes de cette christologie. Gennadius (*l. c.*) donc devra nous paraître bien mieux dans le vrai, quand il écrit que, dès le temps où il était prêtre d'Antioche, Nestorius composa un nombre infini de sermons sur divers sujets, et que dans ces sermons il coulait déjà les poisons de l'impiété qu'il trahit plus tard, la dissimulant alors dans les insinuations d'une doctrine plutôt morale que dogmatique :

Conposuit diversarum ὑποθέσεων *infinitos tractatus, in quibus iam tunc subtili nequitia infudit postea proditae inpietatis venena, quae moralis interdum occultabat suadela.*

Nous voudrions rechercher ce qui reste de ces *infiniti tractatus* et s'il ne nous en resterait pas beaucoup plus qu'on ne l'a cru jusqu'à présent.

*
* *

Nous sommes bien documentés sur celles de ces homélies qui exprimaient la christologie de Nestorius, car soit Cyrille d'Alexandrie, soit le concile d'Éphèse, soit enfin Marius Mercator en ont fait des extraits qui se sont conservés. Le P. Garnier, dans son édition de Mercator (Paris 1673), les a reproduits et commentés.

Le recueil de Cyrille s'est conservé en latin traduit par Mercator. Il porte en titre : *Ex diversis Nestorii libris vel tractatibus excerpta ab episcopo Cyrillo capitula, ex graeco a nobis Nestorii in latinum versa* (1). Chaque extrait est précédé de l'indication du cahier du manuscrit auquel il est emprunté, indications qui ont probablement souffert de l'inexactitude des copistes et qui par suite concordent mal.

(1) Migne, *P. L.*, XLVIII, 897-904.

On y distingue cependant au moins deux *codices,* et l'un de ces deux *codices* compte jusqu'à 32 quaternions ou cahiers, soit 128 feuillets.

Le recueil du concile d'Éphèse est pour une bonne part composé des mêmes morceaux que le recueil précédent. A un moment donné de la discussion, le primicier des notaires déclare qu'il a entre les mains les livres blasphématoires de Nestorius : Ἔχομεν μετὰ χεῖρας καὶ βιβλία τῶν βλασφημιῶν τοῦ εὐλαβεστάτου Νεστορίου, ἀφ' ὧν ἑνὸς βιβλίου ἐξελεξάμεθα κεφάλαια (1). Ici, comme chez saint Cyrille, nous rencontrons plusieurs volumes à représenter les homélies de Nestorius, mais en outre un volume spécial où sont réunis les textes établissant l'hérésie de l'auteur. C'est d'après ce volume à part, ce dossier d'extraits, que sont lus au concile les fragments de Nestorius (2).

Le recueil propre de Marius Mercator a l'avantage de présenter, sinon l'indication des cahiers, du moins la suite des sermons, car c'est sermon par sermon qu'il cite ses morceaux. On a ainsi des restes de treize sermons. Le douzième et le treizième sont datés respectivement du 14 et du 15 décembre 430 : il n'y en a trace ni dans le concile d'Éphèse, ni chez saint Cyrille. Mais les onze autres s'y retrouvent partiellement. Leur date exacte fait défaut. Le premier est le fameux sermon sur l'incarnation qui fut le point de départ de toute la controverse nestorienne : comme il a été attaqué par saint Cyrille dans son homélie festale de 429, laquelle a été publiée dès le 25 février, comme le note Tillemont (XIV, 314), il est sûr que ce sermon est de 428.

Le P. Garnier joint aux trois recueils précédents le traité de saint Cyrille qui a pour titre Κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντίρρησις, et où l'on trouve, en effet, nombre de citations des homélies de Nestorius (3). Le P. Garnier a pris soin d'identifier ces citations : il les trouve dans les sermons II-III, V-XI du recueil ci-dessus de Marius Mercator. Pas un mot des sermons de décembre 430. L'Ἀντίρρησις

(1) Hardouin, *Concil.*, t. I, p. 1409.

(2) En effet, nous rencontrons dans le recueil du primicier trois morceaux pris à une composition de Nestorius que le primicier appelle εἰς δόγμα et qui n'est autre que le sermon « sur le dogme » que nous allons retrouver chez Mercator : ces trois morceaux sont pris par le primicier aux cahiers 14 et 15. Or plus loin le primicier lit un dix-neuvième et dernier morceau, qui n'est autre que l'exorde du sermon « sur le dogme » chez Mercator : et ce morceau, le primicier le lit au 23e cahier! Nous relevons un quatrième fragment du même sermon au cahier 17, et ce fragment est chez Mercator et logiquement l'antécédent du fragment que le primicier a lu au cahier 15. Tout cela suppose ou un inconcevable désordre dans la numérotation des cahiers, ou que ce fascicule de cahiers contenait seulement des extraits ramassés là comme dans un dossier.

(3) Le grec dans *P. G.*, LXXVI.

pourra avoir été composée entre le printemps et l'automne de 430.

Nous devons à Marius Mercator un recueil différent de tous les recueils précédents. Ce recueil a trait, non plus à la christologie, mais au pélagianisme, et il tend à prouver que Nestorius, qui soutenait la cause de Julien d'Éclane auprès du pape, avait cependant à Constantinople en présence de Julien enseigné la doctrine du péché originel.

Le premier morceau est emprunté à une homélie sur Adam (1). C'est un sermon de carême, puisqu'il est prononcé devant les catéchumènes, — *appropinquat baptismi tempus*, y lisons-nous (p. 195), — et il doit dater du commencement du carême, puisque l'on y commente le début de l'histoire sainte. Le dossier de Marius Mercator étant postérieur au concile d'Éphèse ne peut nous fournir de date; le pape Célestin fait allusion sans doute à la prédication de Nestorius sur le péché originel dans une lettre à Nestorius du 11 août 430, quand il lui écrit : « *Legimus quam bene teneas originale peccatum, qualiter ipsam naturam asserueris debitricem, et eum debitum merito reddere qui descenderit de genere debitoris : quid tecum faciunt qui sunt haec negando damnati* » (2)? Ce sermon pourra donc appartenir au plus tard au carême de 429 ou à celui de 430.

Le second morceau est aussi emprunté à un sermon sur Adam (p. 197-202). Encore un sermon de carême, prononcé devant les catéchumènes : il peut appartenir au même carême.

Les morceaux III et IV, tous deux fort courts, n'appartiennent pas à deux sermons différents, mais à un seul et même sermon, qui s'est conservé en grec sous le nom de saint Jean Chrysostome. Les éditeurs de Chrysostome, le P. Fronton du Duc et Henry Savile, avaient noté que pareil sermon ne pouvait être de lui (3). Le P. Garnier, le premier, sur la foi de Marius Mercator, a restitué le sermon à Nestorius, « *quanquam*, observe-t-il, *ut tantum Mercatoris testimonium deficeret, poterat ipsa per se oratio suum satis auctorem, sin minus prodere, saltem accusare nestorianae impietatis, siquidem de Christo loquitur non semel tamquam de puro homine : quod cum bene animadverteret Combefisius, miror qui potuerit Asterio tribuere, viro apprime catholico, sermonem tam impium* » (p. 201, n. *e*).

Nous venons d'énumérer tout ce qui est actuellement connu des *in-*

(1) *P. L.*, XLVIII, 189-197.
(2) Jaffé, n° 374.
(3) Le grec dans *P. G.*, LXI, 683.

finiti tractatus de Nestorius. Le P. Garnier cependant estimait qu'on en devait posséder bien davantage, car plusieurs, « *quod non incredibile est, genus suum ementiti, melioribus parentibus se supposuerunt* » (p. 1156). Il poursuit :

Duo certe sermones quos Combifisius Athanasio adiudicat, de resurrectione et ascensione Christi, charactere Nestorii se produnt, florido nempe ac interdum pène poetico, metaphoris efferente sese, et apostrophis quasi animato, Scripturae testimoniis, iisque litterali sensu acceptis, nisi quando ad haeresim detorquentur, subinde distincto.

Habent hunc ipsum characterem sermones alii, opinione forsan plures, sive qui Asterio, Amphilochio, Basilioque Seleuciae tribuuntur; sive qui reiecti inter spuria Chrysostomi, nullum praeferunt parentis nomen; sive tandem qui genuinos inter Chrysostomi tractatus, fraude facta ipsis quoque doctis operum Chrysostomi censoribus, latent. Neque vero id mirum, cum Nestorius Chrysostomi stylum imitari summo studio conatus sit, eaque se imitatione commendabiliorem populo fecerit.

Verum hac in parte diutius immorari, nec locus permittit, nec argumenti amplitudo. Forsan aliquando id operae praestabimus.

Le P. Garnier s'exprimait ainsi en 1673, mais il ne paraît pas qu'il ait réalisé son dessein, car en 1709 Tillemont écrivait (XIV, 612) au sujet des divinations du P. Garnier : « Comme il ne donne point de raison de tout cela, sinon qu'il le croit, on peut attendre qu'on en ait de plus fortes preuves. » Je ne sache pas que, depuis lors, personne ait entrepris de rechercher si l'opinion émise sans plus de preuves par le P. Garnier avait quelque valeur. Entreprenons-le donc à nos risques.

*
* *

Pour terme de comparaison nous avons les fragments ci-dessus énumérés et l'homélie grecque retrouvée grâce à eux. Nous avons ainsi un premier criterium, purement littéraire. Le style, en effet, que l'on peut dire être de Nestorius, est un style sans périodes à constructions conjonctives, sans incidentes, sans parenthèses : c'est un style bref, clair, antithétique, correct, imagé, brillant. De l'imagination et du bel esprit, plutôt que la doctrine nue. La Bible y tient une large place, et l'interprétation en est purgée de toute allégorie. L'orateur affecte de s'adresser à son auditoire comme à un auditeur unique, à la seconde personne du singulier : il l'appelle généralement ἀγαπητέ. Fréquent usage de l'interrogation, de l'interjection, de la prosopopée, des répétitions. On a reconnu là les procédés de la rhétorique savante, mieux que de l'éloquence. Mais voici qui est plus caractéristique.

Nestorius témoigne d'un procédé de développement qui doit lui être

bien familier, puisque nous le voyons en user à satiété en la seule homélie que avons rencontrée encore. Le procédé consiste à mettre en scène les personnages scripturaires dont il cite les paroles bibliques, à commenter la parole en prêtant le commentaire au personnage qui a dit la parole.

Exemple : « Le démon dit au Christ : Si tu es le fils de Dieu, commande à ces pierres de devenir des pains. » L'homéliste continue : « Fils, dit-il, naguère ce nom t'était donné à ton baptême, et une voix se faisait entendre qui disait : Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui je me complais. Je riais de cette appellation, de cette ironie, de cet hommage moqueur, de cet honneur sans réalité; pour toi cependant cette parole était délectable, tu crois être véritablement le bien-aimé, tu avais confiance dans le rang qui t'était donné au ciel, et tu te réjouis que Dieu ait pour toi de tels égards. Eh bien, quel père n'a cure de son enfant qui a faim? Quel protecteur ne nourrit celui qu'il a accueilli? Mais toi, voici quarante jours que tu jeûnes : tu as faim, et ton père n'en a cure, et il ne regarde pas ta longue disette? Quel tendre père, celui qui ne donne pas du pain à son enfant? Quel beau fils, celui qui dans sa faim n'est pas nourri par son père? Que ton père te montre son amour, en te donnant du pain; qu'il nourrisse son fils, puisque son fils est dans la disette et qu'il a faim! Il peut changer des pierres en pains : demande-lui qu'il le fasse, puisque tu as faim : s'il te fait cette faveur, tu pourras te flatter d'être son fils; mais avant qu'il te l'ait faite, laisse là cette prétention! » Que répondra le Christ à ces suggestions? demande l'homéliste. Et il poursuit : « Le Christ répond : L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. La disette de pain, dit-il, ne m'émeut pas, ni la faim au désert, et je ne demande pas que les pierres se changent en pains », etc. Le développement se déroule ainsi, tout entier prêté au Christ : il y en a quinze lignes à la première personne. Puis le démon répond, à la première personne : vingt-trois lignes une première fois, quatorze lignes la seconde, vingt-quatre lignes la troisième, neuf lignes la quatrième. Entre temps, l'homéliste l'invective à la seconde personne. Et finalement le Christ à son tour s'exprime ainsi : « Retire-toi, tu as voulu cacher ton hypocrisie et tu as dénudé ton dessein », etc. : il y en a dix lignes.

Si ce procédé est tel, on le retrouvera dans les fragments authentiques des sermons de Nestorius. Et en effet, le voici dans le Ve sermon de Marius Mercator (p. 784 : *Ergo immerito nos arguitis...*); le voici dans le VIIe sermon (792 : *Contrecta et vide...*, et 795 : *Iniuria opprimor...*); le voici dans le VIIIe (828 : *Haec est divinitas mea...*); le voici

dans le IX° (829 : *Me visibilem...*); le voici dans le XII° (858 : *Latrones tamquam peccati...*). Et pareillement le voici deux fois dans le sermon II contre Pélage (200 : *In me, inquit, iudicatur...* et 201 : *Hunc, inquit, meam...*).

Ce criterium littéraire est, pensons-nous, d'une sûreté suffisante, quoique les écrivains d'une même époque puissent avoir le même air et que rien ne soit d'école comme la rhétorique. Mais dans le cas de Nestorius les observations purement littéraires se fortifient des observations théologiques. Avec Gennadius déjà nous avons noté que Nestorius était nestorien bien avant d'arriver à Constantinople. Etant donnée l'immutabilité de l'essence divine, le Verbe, en s'incarnant, ne peut avoir avec l'homme qu'il s'est uni en Jésus qu'une union phénoménale et morale, non une union physique et personnelle. Il faudra donc répudier toute communication des idiomes physiques. Nous ne pouvons pas dire de Dieu qu'il est né, qu'il a souffert, qu'il est mort. La Vierge Marie conçoit miraculeusement, mais cet être ainsi conçu sera l'habitacle du Verbe, son temple, le vêtement dont le Verbe se revêt... Si donc nous rencontrons de telles formules, nous pourrons dire que nous sommes dans le nestorianisme, et s'il s'agit d'un sermon du style décrit plus haut, ne pourrons-nous pas dire que nous avons la signature de Nestorius?

*
* *

Appliquons ces critères aux homélies signalées par le P. Garnier, et d'abord aux homélies pseudo-athanasiennes publiées par le P. Combefis. Ce sont trois homélies, l'une sur Pâques, l'autre sur les baptisés pour le samedi *in albis*, la dernière sur l'Ascension. Montfaucon observe avec raison que ces trois homélies sont si conformes de style qu'elles sont sûrement d'un même auteur : « *Tantam mutuo praeferunt styli affinitatem, ut eiusdem plane scriptoris esse videantur* » (Admonit.). Il ajoute que dans les mss. elles sont attribuées tantôt à saint Athanase, tantôt à Basile de Séleucie. Mais l'attribution à saint Athanase ne se soutient pas, à cause de la *discrepantia* du style. Montfaucon estime le style des dites homélies *elegans quidem, sed flosculis tropisque rhetoricis redundans*. Et, non sans finesse, il pense qu'on y pourrait reconnaître plutôt Basile de Séleucie, disons le prétendu Basile de Séleucie.

Mais il suffit d'une première lecture pour que saute aux yeux la parfaite similitude du style de ces trois homélies et de l'homélie de Nestorius sur la tentation. Voici, dans l'homélie pour le samedi *in albis*,

saint Thomas mis en scène à propos du texte *Nisi mittam digitum meum* etc. (1) : « Il résoudra, dit-il, mon incrédulité en se montrant : je mettrai mon doigt dans la cicatrice des clous : le maître que je pleure, je le toucherai. Qu'il confonde mon incrédulité, qu'il m'accorde l'évidence. Que mon infidélité le voie, que ma fidélité le touche. Que je voie ses mains percées, par qui les mains prévaricatrices d'Adam ont été guéries. Que je voie son côté, par lequel la mort a été anéantie. Je veux être spectateur, non simple auditeur du maître. Le récit qu'on me fait allume davantage mon désir : la nouvelle qu'on m'annonce multiplie l'émoi que je ressens, et je guérirai ma désolation, quand j'aurai le remède entre les mains. » Voilà bien qui par ses antithèses, ses recherches de détail verbal, rappelle exactement le discours du démon au Christ dans la tentation. Pour que la similitude fût complète il faudrait que le Christ répondît à Thomas comme il a répondu au démon. Et cela même ne manque pas : « Mets, dit-il, ton doigt dans la cicatrice des clous. Tu me cherchais absent, jouis de ma présence. J'ai connu ton désir, quand tu te taisais : avant tes paroles, je savais ta pensée. J'entendais invisible tes paroles : j'étais sans me montrer près de toi incrédule : je donnais occasion à ton incrédulité, pour admirer ton désir. Mets ton doigt dans la cicatrice des clous... » Puis l'apôtre s'écrie : « Mon Seigneur et mon Dieu... » Et le Christ répond : « Parce que tu as vu, tu as cru... », dix lignes de développement à la première personne. — Pareille figure dans le sermon sur Pâques. Là (1080) c'est l'Hadès auquel notre homéliste prête une voix : « Pourquoi, dit-il au Christ, abroges-tu l'édit porté dans le Paradis [terrestre]? » etc. Cinq lignes de cette prosopopée. — Pareille figure dans le sermon sur l'Ascension, où (1093) Dieu interpelle l'homme en le chassant du Paradis : « Ce n'est pas pour ces espérances que je t'avais créé... » etc. Onze lignes sur ce mouvement. On voit à ces rapprochements l'identité du procédé dans le sermon authentique de Nestorius et dans les trois sermons pseudo-athanasiens.

Mais le rapprochement peut être serré de plus près. Car le sermon sur Pâques renferme un développement sur la tentation du Christ qui demande à être comparé au sermon sur la tentation. Dans le sermon sur Pâques, le démon voit le Christ avoir faim et il lui dit : « Tu t'enorgueillis d'avoir été appelé fils de Dieu : cette appellation t'a trompé. C'est une appellation vide de réalité, que celle dont tu t'honores. Je te

(1) *P. G.*, XXVIII, 1073-1100. Ni Hoss (*Studien über d. Schrifttum u. d. Theologie d. Athanasius*, Freiburg, 1899), ni Stuelcken (*Athanasiana*, Leipzig, 1899), n'ont touché à ces homélies.

vois affamé, et je t'appellerais fils de Dieu! Ta détresse disqualifie ta prétention... » (1088). Et le démon adjure le Christ de changer les pierres en pains s'il veut faire croire à sa dignité. Qu'est-ce là, sinon exactement le même thème ironique que nous avons signalé dans le sermon sur la tentation? Et ce même mouvement se poursuivra de même aux trois actes de la tentation. Comme il ne peut être question de deux orateurs dont l'un aurait imité l'autre, on ne peut songer qu'à un seul et même orateur parlant deux fois sur le même thème.

Serrons de plus près encore. Car les deux variations sur le même thème, l'une étendue et entière, l'autre en raccourci, présentent des rencontres verbales.

Sermon sur la tentation :	*Sermon sur Pâques :*
Ἡ πρώτη τοῦ κυρίου πρὸς τὸν διάβολον πάλη κτλ. (683).	Αἰσχυνθεὶς τῇ προτέρᾳ πάλῃ, καὶ δευτέραν πεῖραν προσήγαγεν (1089).
Τοῦτο οὖν δεύτερον πεσὼν ὁ διάβολος, εἰς τρίτην διανίσταται πεῖραν (686).	
—	—
Τὰ δύο ὁμοῦ διέκλασε τὰ μαχιμώτατα βέλη· ἄλλο μοι βέλος ἰσχυρὸν ζητητέον... ταύτην ἐκβαλών μου τῆς φαρέτρας ἐκπέμψω (687).	Οὐ γὰρ ἂν ἐπαύσατο πειράζων, εἰ μὴ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν φαρέτραν (1) τῶν βελῶν ἐξεκένωσε... Γυμνωθεὶς οὖν τῶν βελῶν τότε τοῦ τοξεύειν ἐπαύσατο (1089).

Ajoutons que, dans les trois sermons pseudo-athanasiens et dans le sermon de Nestorius, se retrouvent les mêmes habitudes : le Christ y est désigné par le mot Δεσπότης de préférence à Κύριος, Dieu le Père est qualifié de Δημιουργός, l'auditeur est interpellé à la seconde personne et appelé ἀγαπητέ. Mêmes formes d'interjections :

Ὦ τῆς μισανθρώπου φιλανθρωπίας! ὦ συμπαθείας ἀνθρωποκτόνου! ὦ κηδεμονίας ὀλεθρίου! ὦ δηλητηρίου γλυκάζοντος! (684).	Ὦ τῆς μεγάλης τῶν πραγμάτων μεταβολῆς! ὦ τῆς ὑπὲρ ἐλπίδας ἐναλλαγῆς! ὦ μεγάλου πένθους εἰς εὐθυμίαν καταλήξαντος! ὦ χαρᾶς διαδεξαμένης τὴν συμφοράν! (1076).

Mêmes antithèses verbales et pareils parallélismes artificiels :

Τοῦ γὰρ ὠθοῦντος πεσόντος, τὸ ὠθούμενον στήσεται (683).	Προκεκήρυκται δίκη καὶ νίκη (677).
Ἰδὼν τὴν πάλην, παλαίειν διδάχθητι· γενοῦ τῆς πάλης ἐκ θεατοῦ μαθητής (*ibid.*).	Ὧν εἶδες τὰ σύμβολα, τούτων ἀποδέχου τὰ πράγματα (1080).

(1) De même dans le sermon sur l'Ascension : Κἂν πᾶσαν κενώσῃς τὴν φαρέτραν, κατὰ σεαυτοῦ φέρεις τῶν τοξευμάτων τὰ βλήματα (1093).

Ἄκων οὐ πίπτεις, κἂν ἑκὼν κατενέχθητι (686).

... Ἵνα χειραγωγηθῶσι πρὸς τὸ θαῦμα τῷ θαύματι (1084)... θαύμασι πιστοῦσθαι τὰ θαύματα (1100).

Ὅθεν ὤδευσεν ἡ νόσος, ἐκεῖθεν ἡ θεραπεία ἔρχεται (*ibid.*).

Θεατὴς οὐκ ἀκροατὴς Δεσπότου γενέσθαι θέλω (1085).

Ὃν ἐζήτεις ἀπόντα, παρόντος ἀπόλαυε (*ibid.*).

Ou encore les redoublements d'expressions :

Πείνη γὰρ ἦν ἡ τῶν ἀγώνων ἀρχή, πείνη τὸ τυραννικὸν ἐπιθύμημα, πείνη τῶν ἡδονῶν τὸ κεφάλαιον (684).

Ταῦτα τῆς διαβολικῆς ἀπάτης τὰ ἔπαθλα, ταῦτα τῆς τοῦ γένους ἀρχῆς τὰ γνωρίσματα, τοῦτο τὸ ἐλεεινὸν δρᾶμα συνεισῆλθε τῇ φύσει (1096).

Ἀγγέλοις ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐντελλόμενον οἶδα, ἀλλ' οὐχ ὅταν εἰς κρημνοὺς κυβιστῶσιν, οὐχ ὅταν θανατῶσιν ἑκόντες, οὐχ ὅταν ἄνευ χρείας πειράζωσι (686).

Οὐχ ὁρᾷς τοῦ κόσμου τὸ μέγεθος; οὐ θεωρεῖς τὸ τούτου πολύκτητον; οὐ φρίττεις τὰς μυριοπλάστους ταύτας ἐν αὐτῷ βασιλείας; (687).

Δείξει ἐν τοῖς πράγμασιν, ἐὰν τὸν χιτῶνα τῆς πίστεως μὴ ταῖς ἁμαρτίαις ῥυπώσωμεν, ἐὰν τὴν λαμπάδα τῆς χάριτος ἀτόποις μὴ κατασβέσωμεν πράξεσιν, ἐὰν τὸν τοῦ πνεύματος διαφυλάξωμεν στέφανον (1081).

Ὁρᾷς μηχανημάτων γοργότητα; ὁρᾷς ἀπάτης παρασκευήν (1089).

Une remarque est à faire au sujet du style, qui aura son application ailleurs. Les trois homélies pseudo-athanasiennes sont d'une rédaction sensiblement inférieure à la rédaction de l'homélie sur la tentation. Les répétitions d'un même mot et autres négligences choquent le lecteur qui a relevé l'élégance extrême de l'homélie sur la tentation. L'explication est sans doute que ces homélies n'ont pas été publiées par Nestorius, mais sténographiées par des auditeurs d'inégal talent ou d'inégale exactitude.

Venons à la christologie.

Dans le sermon sur la tentation, l'orateur ayant distingué trop nettement la divinité et l'humanité, l'humanité seule a faim et c'est à l'humanité que le démon s'adresse : τὴν γὰρ τῆς θεότητος οὐκ ᾔδει συνάφειαν ; il ne connaissait pas la « conjonction de la divinité » et de l'humanité du Christ. Le terme de συνάφεια est un terme familier à Nestorius. Le Christ répond comme un homme, ὡς ἄνθρωπος ψιλός, et il ne consent pas à révéler le Dieu caché : Οὐκ ἐκκαλύπτει τὸν κεκρυμμένον θεόν. Plus loin, l'orateur considère comme impossible de supposer que Dieu peut tomber du pinacle du Temple : le démon savait, dit-il, que Dieu n'est pas susceptible de faux pas, ᾔδει προσκομμάτων τὸ θεῖον ἐλεύθερον,

οὐ θεοῦ τὸ προσκόπτειν. C'est bien exactement la même doctrine qui refuse d'admettre la formule *Deus natus, Deus passus*. Voilà ce que nous relevons dans le sermon sur la tentation, qui est, Marius Mercator en a fourni la preuve, bien authentiquement de Nestorius : point de déclarations catégoriques, mais plutôt des équivoques. Il est clair que si ce sermon eût été ouvertement hérétique, jamais il ne se serait conservé sous le nom de Chrysostome!

Pareilles observations peuvent être faites sur les sermons pseudo-athanasiens. Dans le sermon sur Pâques, l'orateur parle de « la nature humaine unie à Dieu » (1080), φύσις ἀνθρωπίνη θεῷ ἡνωμένη. C'est correct, mais dans les lignes qui suivent la dualité du Christ s'accuse davantage : le Christ provoque l'Hadès, où il descend, par la chair qu'il porte; mais, par la puissance de la divinité, il renverse l'empire de l'Hadès : τῇ φορουμένῃ σαρκὶ δελεάζων, θεότητος δὲ δυνάμει καθαιρῶν. Ailleurs (1096) Dieu s'apprête à créer le nouvel Adam : « il le prendra à l'humanité pour en faire le chef de l'humanité »; il empruntera à une Vierge de la poussière, il formera l'embryon selon la plus véritable image : « il pétrit et il demeure, il tisse le vêtement dans le sein, il revêt l'image dans cette royale chambre pour mieux voiler la nudité de l'image... ». Pesons les mots : πλάττει καὶ μένει, Dieu pétrit l'embryon, et dans cette chair il demeure, μένει, s'en entourant comme d'un vêtement, στολήν. Assurément ce sont là des expressions que l'on pourrait interpréter bénignement, et dont on peut dire avec le P. Garnier qu'elles sont susceptibles d'un sens catholique, mais à la condition que l'on trouve tout proche dans ces mêmes sermons des expressions nettes de la doctrine orthodoxe. Or celles-ci font défaut.

*
* *

Parmi les *Spuria* de saint Hippolyte figure une homélie εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια que M. Achelis a reproduite dans le premier volume de ses *Hippolytus Werke* (I, 2, p. 257-263). Le texte critique en a été fourni à M. Achelis par deux mss. grecs et par une version syriaque. Le caractère inauthentique de cette homélie ne fait plus question aujourd'hui. Nous écrivions à ce sujet les lignes suivantes, en 1898 :

« Il nous semble difficile d'attribuer à Hippolyte un morceau d'une rhétorique aussi soignée que cette homélie. Que l'on veuille bien lire le premier paragraphe, par exemple, avec toute cette série de phrases interrogatives, τί δὲ..., τί δὲ..., τί δὲ..., τί δὲ..., répétitions chères aux rhéteurs ecclésiastiques; ou le troisième paragraphe avec ses antithèses artificielles; et que l'on cherche ensuite pareilles répétitions ou

pareilles antithèses dans les morceaux authentiques d'Hippolyte, comme le fragment contre Noët, on ne les retrouvera pas. Cette raison toute littéraire, à elle seule, autoriserait à affirmer que notre homélie n'est point d'Hippolyte. — En second lieu, on reconnaîtra aisément dans notre homélie l'impression que pouvait faire sur un prédicateur le spectacle d'empereurs chrétiens. L'orateur fait dire à Jean-Baptiste : « Je suis un particulier, non un basileus. » Le Christ aurait-il été comparé à un empereur au temps où les empereurs s'appelaient Caracalla et Héliogabale, c'est-à-dire au temps de saint Hippolyte? Le Christ est représenté venant vers Jean-Baptiste sans escorte impériale. L'homéliste insiste sur cette image : « O Jean, est censé dire « le Christ, tu t'étonnes que je ne me présente point avec la dignité qui « me conviendrait : il ne convient pas à un particulier de revêtir la « pourpre impériale, mais à un basileus convient une escorte militaire. » La pourpre dite ἁλουργὶς est donc aux yeux de notre orateur un insigne distinctif de la dignité impériale : et c'est bien ainsi que l'entendent saint Jean Chrysostome et le Code Théodosien, c'est-à-dire des écrivains du IVe et du Ve siècle (1)... »

En relisant les observations qui précèdent, nous avons eu la vive impression que la rhétorique soignée du faux Hippolyte rappelait celle de Nestorius. Et, en réalité, le rapprochement de ce faux Hippolyte et des quatre homélies de Nestorius que nous venons d'étudier, va mettre en pleine lumière l'identité d'auteur. Voici d'abord chez le faux Hippolyte le procédé de mise en scène caractéristique de Nestorius. Que me voulez-vous? demande le Baptiste aux foules qui viennent vers lui. *Non sum ego Christus.* Le texte (Jo. I, 20) sert d'amorce au développement : « Je ne suis pas le Christ; je suis un serviteur, non le maître; je suis un particulier, non le basileus; je suis une brebis, non le berger; je suis un homme, non Dieu... » Seize lignes sur ce thème, en style direct. — Puis le Christ s'approche de Jean et lui demande le baptême. Jean se récrie : *Ego a te debeo baptizari, et tu venis ad me* (Mt. III, 14)? Le développement reprend sur ce texte : « Que fais-tu, ô maître?... Baptise-moi du feu de la divinité... Moi, ô maître, je baptise du baptême de la pénitence,... et toi qui effaces les péchés, tu veux être baptisé du baptême de la pénitence?... » Douze lignes. — Jésus répond : « *Sine modo* (Mt. III, 15) : ô Jean, tu n'es point plus sage que moi... Par toi, serviteur, je veux être baptisé, pour qu'aucun basileus ne rougisse d'être baptisé par un pauvre prêtre... » Dix-huit lignes. C'est, on voit, exactement le même procédé que dans le sermon

(1) *Rev. bibl.*, t. VII (1898), p. 119-121.

sur la tentation, quand Nestorius prête au démon et au Christ d'identiques tirades amébées.

Mêmes habitudes de langage : Dieu traité de Δημιουργός et le monde de δημιούργημα, le Christ appelé Δεσπότης, l'auditeur interpellé à la seconde personne et appelé ἀγαπητέ. Puis voici les antithèses verbales :

Ἀγαπητὸς ἀγάπην γεννᾷ καὶ φῶς ἄυλον φῶς ἀπρόσιτον... Ἐπεφάνη, οὐκ ἐφάνη, ἄλλο γὰρ τὸ φανῆναι, ἐπειδὴ πρὸς τὸ φαινόμενον ὁ βαπτίζων τοῦ βαπτιζομένου προέχει (*p.* 261, *l.* 7-10).

... ὁ πεινῶν καὶ τρέφων μυριάδας, καὶ κοπιῶν καὶ ἀναπαύων τοὺς κοπιῶντας, ὁ μὴ ἔχων ποῦ τὴν κεφαλὴν κλῖναι καὶ πάντα ἐν τῇ χειρὶ βαστάζων, ὁ πάσχων καὶ τὰ πάθη ἰώμενος κτλ. (*ibid.*, *l.* 21 *sqq.*).

Les redoublements d'expressions sont dans ce faux Hippolyte insistants plus encore que dans les quatre homélies ci-dessus. Voyez (p. 263) la phrase construite sur le redoublement de ἐὰν cinq fois répété; pareille construction (p. 262) avec cinq fois δι' οὗ et deux fois ἐν ᾧ. On en relèverait encore d'autres exemples. J'appelle l'attention sur une forme de phrase moins facile : elle consiste en une accumulation de très brèves propositions disposées selon une sorte de rythme et quasi assonancées :

... ἐχαροποιήθησαν τὰ οὐράνια τάγματα, ἰάθη τὰ ἐπίγεια νοσήματα, ἐγνώσθη τὰ ἀπόρρητα πράγματα, ἐφιλιώθη τὰ ἐχθραίνοντα (*p.* 260, *l.* 26-27. Cf. *p.* 259, *l.* 11-13).

On rapprochera ce maniérisme de celui que présente le passage que voici du sermon pseudo-athanasien sur Pâques :

... τὴν φθορὰν ἀποτίθεται, τὴν δουλείαν ἀποδύσεται, τὴν ἀθανασίαν ἀπολήψεται, πρὸς ἀμείνονα μεταστήσεται λῆξιν (1076, *l.* 5-7. Cf. *ibid.*, *l.* 40-44).

A cette identité de rhétorique et de style, nous pourrions joindre l'affectation identique dans l'emploi des images physiques. Comparez l'exorde du faux Hippolyte, où il est fait mention du soleil et de son char, de la lune, des astres, des vents, des eaux, de la rosée, de la vigne et de la beauté du spectacle de la nature, — et l'exorde du sermon sur la tentation où le soleil sort de l'orient avec ses chevaux! Mais nous préférons appeler l'attention sur la christologie du faux Hippolyte. Elle nous avait paru jadis volontairement indécise. C'était trop peu dire. Jean-Baptiste est censé dire, en s'opposant au Christ : « Je suis homme, non Dieu » (ἄνθρωπός εἰμι, οὐ θεός). C'est donc qu'on ne suppose pas entre l'humanité et la divinité une conjonction autorisant à dire que Dieu est homme. Nous avions relevé dans le sermon sur la

tentation l'insistance à parler du Dieu qui se cache dans l'humanité du Christ. Voici que le faux Hippolyte nous montre Jésus venant au Jourdain ἔνδυμα ἔχων τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, κρύπτων δὲ τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα, ἵνα λάθῃ τοῦ δράκοντος τὸ πανούργευμα (*p.* 259, *l.* 11-13). Mais plus significative est l'affirmation que le Christ est le Fils bien-aimé, avec cette distinction explicite que, s'il est le Fils unique du Père, c'est selon la substance divine : Οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ Ἰωσὴφ ὀνομαζόμενος υἱός, καὶ ἐμὸς μονογενὴς κατὰ τὴν θειαὴν οὐσίαν (*p.* 261, *l.* 20). En d'autres termes, le Christ n'est fils de Dieu que dans sa nature divine.

*
* *

Le P. Garnier prononçant le nom d'Astère d'Amasée parmi les auteurs qui ont endossé des homélies de Nestorius, nous avons, sur cette indication, étudié attentivement les vingt et une homélies qui nous restent sous le nom d'Astère. Les sept dernières, sur les Psaumes, ont vu leur authenticité révoquée en doute, justement, croyons-nous : elles ne sauraient être du même auteur que les quatorze précédentes. Mais ce qui est plus certain encore, c'est que ni les quatorze premières, ni les sept dernières ne peuvent être attribuées à Nestorius, dont elles ne rappellent en rien soit le style, soit la doctrine. Mais si le P. Garnier a fait fausse route en signalant Astère d'Amasée, il a, au contraire, été bien inspiré en signalant Amphilochius.

Amphilochius d'Iconium, écrit M. Loofs, un saint du calendrier grec et du calendrier romain, était vraisemblablement cousin germain de saint Grégoire de Nazianze, mais, en toute hypothèse, appartenait étroitement au même groupe que lui et saint Basile le Grand, et bien plus que saint Grégoire de Nysse il fut le troisième des Cappadociens dans leur commune action politique-ecclésiastique, au temps du triomphe de l'orthodoxie antiarienne : aux yeux de l'ancienne Église, dans les siècles qui suivirent, il a été au rang des Pères les plus estimés (1). On comprend dès lors que les sauveteurs qui ont abrité les homélies de Nestorius sous les noms vénérables d'Hippolyte, d'Athanase, de Chrysostome, aient trouvé sûr le nom d'Amphilochius. Il subsiste d'Amphilochius des citations fournies par les écrivains plus récents et par les conciles ; mais, dit M. Bardenhewer, les œuvres qui portent actuellement son nom (*Homiliae, Epistola iambica ad Seleucum,* etc.) doivent être dans l'ensemble tenues pour inauthentiques, à la seule exception de l'épître synodale sur la divinité du Saint-Esprit adressée, au nom des

(1) *Realencyklopädie*, I³, 464.

évêques de Lycaonie réunis en 377, aux évêques de Lycie (1). Sur le terrain ainsi déblayé, nous relevons six homélies (2).

Nous n'hésiterons pas à reconnaître Nestorius dans la sixième. C'est une homélie *in Mesopentecosten* sur le paralytique (Jo. VII, 16). Mathaei, qui l'a publiée en 1776 sous le nom d'Amphilochius et en la croyant inédite, n'a pas vu ni personne après lui que cette même homélie est imprimée parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome (*P. G.*, LXI, 777-782). Il est vrai que l'*incipit* du faux Chrysostome n'est pas le même que celui du faux Amphilochius; mais nul doute que chez ce dernier l'homélie n'ait perdu ses quatre premières lignes, y ayant identité de texte pour tout le reste. Et comme ces quatre premières lignes sont déjà bien dans la manière de Nestorius! « Ainsi que la lune brillante blanchit les obscurités de la nuit et donne sa lumière conductrice sur la terre et sur la mer aux cheminaux et aux nautoniers... » Tout le reste est à l'avenant. C'est la mise en scène coutumière : le Christ faisant des discours directs, le paralytique pareillement; c'est l'auditeur appelé ἀγαπητέ (pas constamment, toutefois); le Christ Δεσπότης, mais une fois seulement; ce sont les antithèses verbales (οὐκ ἰσχύσατε τὴν κλίνην κρύψαι καὶ τὸ θαῦμα κλέψαι, LXI, 778, *l.* 58; ὑπερτίθεται τὴν ἴασιν ἵνα κρατύνῃ τὴν πίστιν, 780, *l.* 8); les redoublements (οὐκ εἶχον cinq fois, *p.* 779); ici plus qu'ailleurs les membres de phrase assonancés, par exemple :

... ὑμεῖς οἱ ἐν τῷ σαββάτῳ περιτέμνοντες, καὶ ξίφος ὀξύνοντες, καὶ τομὴν ἐπάγοντες, καὶ μέλος χωρίζοντες, καὶ τὸν τόπον αἱμάττειν παρασκευάζοντες... (778, *l.* 41-43).

... Οὐκ ἔστιν ὁ παράλυτος παρείσακτος, οὐκ ἔστιν ὑποβολιμαῖος, οὐκ ἔστιν ὀλιγοχρόνιος (*l.* 61-63).

Et si nulle trace n'y est à relever de la christologie nestorienne, encore est-il à noter que rien n'y est exprimé qui suppose la communication des idiomes physiques.

C'est justement parce que cette communication est supposée presque à chaque phrase de l'homélie V^e^ d'Amphilochius (XXXIX, 89-93), que nous n'hésiterons pas à répudier cette homélie au nom de Nestorius. Et nous ne serons pas peu confirmé dans la méthode que nous appliquons, en constatant que cette homélie V^e^ ne présente aucun des caractères littéraires que nous avons reconnus à Nestorius. Nous rejetons pour les mêmes raisons théologiques et littéraires l'homélie I (36-44), et de même (mais avec quelques hésitations) l'homélie II (44-60).

L'homélie III (60-65), au contraire, se rattache par sa rhétorique et son style aux homélies de Nestorius. Nous la lui restituerons, en ob-

(1) *Patrologie*, p. 264. Voir notre *Litt. gr. chr.* (2e édit.), p. 292.
(2) *P. G.*, XXXIX, 36-97, 120-129.

servant toutefois que la rédaction en est sensiblement inférieure, phénomène que nous avons observé déjà dans les trois homélies pseudo-athanasiennes. De plus l'homélie semble avoir été résumée plutôt que reproduite in extenso.

L'homélie IV (65-89) est fort développée. On la retrouve dans les *spuria* de saint Chrysostome, comme il est noté dans Migne (XXXIX, 66), et les deux textes sont identiques. Cette homélie, pensons-nous, doit être attribuée aussi à Nestorius. Nous y trouvons le discours direct prêté à la pécheresse qui répand ses larmes sur les pieds du Sauveur, et prêté au Sauveur pour lui répondre et pour répondre aux Pharisiens. Nous y trouvons le style antithétique et brillant de Nestorius :

Λέγω αὐτὴς τῆς ἁμαρτίας τὰ πταίσματα, ἵνα δείξω τῆς μετανοίας τὰ κατορθώματα (XXXIX, *p.* 73, *l.* 17-18).

Ὁ γάμος ἀντεισήχθη, ἵνα ἀντλοῦντα τὸν θάνατον νικήσῃ βρύων, καὶ τρυγῶντα ἡττήσῃ φύων (*p.* 72, *l.* 37).

Enfin des traces manifestes de nestorianisme. Au banquet de Zachée, « le Verbe de Dieu laisse aller la chair qu'il a prise à la Vierge [Marie], comme on laisse aller une brebis dans un pâturage » (69, *l.* 2-4). Et comme le soleil ne se souille pas à briller sur un bourbier, ainsi le Christ se répand, en demeurant intangible quant à la divinité, κατὰ τὸν τῆς θεότητος λόγον (*l.* 44). Sur quoi l'annotateur, dans Migne, fait observer que cette impassibilité du Christ ne saurait s'entendre de son humanité, fors le péché : distinction orthodoxe, mais nullement nestorienne et nullement marquée dans l'homélie.

Cette homélie IVe sur la pécheresse et le Pharisien (Luc. VII, 36) suppose une homélie précédente sur Zachée, à retrouver, ainsi que l'a noté Tillemont (IX, 748).

*
* *

On a sous le nom de Basile de Séleucie une collection de quarante homélies. Il ne paraît pas que personne les ait étudiées depuis Tillemont (XV, 344-347), mais en deux pages Tillemont les a jugées avec son habituelle conscience d'observation. Ces quarante sermons, dit-il, « ont, ce me semble, le mesme air et le mesme style, et ainsi doivent passer pour être de lui », c'est-à-dire de Basile, « excepté le 38 et le 39, qui sont beaucoup plus longs que les autres, et d'un style bien plus simple et bien moins serré... Le dixième est étrangement confus et brouillé. L'onzième qui est sur Élie, se peut dire très pitoyable, et très indigne

d'un chrétien (1) ». Tillemont ne s'est pas posé la question de savoir si l'attribution de ces sermons à Basile de Séleucie était fermement établie. La seule raison qu'il paraisse avoir de leur authenticité, c'est que Photius a connu un recueil de quinze de ces sermons sous le nom de Basile de Séleucie (*Cod.* 168). Le fait prouverait seulement que l'attribution à Basile était reçue au IXe siècle, et le témoignage serait mince dans l'hypothèse d'une supposition ancienne.

Or il est aisé de montrer que ces sermons ne peuvent pas être de Basile de Séleucie. En effet, nous avons de Basile de Séleucie une composition qui présente d'excellentes notes d'authenticité, c'est l'ouvrage en deux livres sur les actes et les miracles de sainte Thékla (*P. G.*, LXXXV, 477-617). — Ici encore le regard attentif de Tillemont a su discerner que l'œuvre était d'un évêque, ou au moins d'un prêtre, de Séleucie : l'auteur parle de Tarse, de Dalisande, d'Olba, comme de choses vues et de villes voisines, surtout il parle de Séleucie sans qu'on puisse douter qu'il y habite, et de fêtes annuelles de sainte Thékla comme d'une fonction où il a à prendre la parole (*c.* 27). Il parle de Dexianos, évêque de « cette Séleucie », comme d'un mort (*c.* 13) : or Dexianos assista au concile d'Éphèse. Il parle du sophiste Isokasios et témoigne qu'il est encore païen (*c.* 25) : or cet Isokasios fut baptisé en 467 à Constantinople dans des circonstances qui firent grand bruit et que tous les chronographes rapportent (*Chron. pascal.*, a. 467; Théophan., a. 460). C'est donc, passé 431 et avant 467, que les deux livres sur sainte Thékla ont été composés à Séleucie par une importante personne ecclésiastique : et Basile y était évêque entre 448 et 458. — Ce qui caractérise le style de ces deux livres, c'est la lourdeur des phrases surchargées de parenthèses, c'est le pédantisme d'un rhéteur citant ses classiques, affectant les allusions à la mythologie grecque, prêtant des discours aux personnages de son récit, et des discours de la plus pauvre rhétorique. Rien de commun avec le style vif, élégant, biblique, qui est le style des homélies du soi-disant Basile.

(1) Le jugement de Tillemont est trop sévère en ce qui concerne cette homélie XI. Les discours que l'homéliste prête, soit à Dieu, soit à Élie, sont peu heureux, sans doute, et la rédaction du tout porte des traces de négligence. Mais tous les caractères du style de Nestorius se retrouvent dans cette homélie XI. Signalons-y l'abus du mot μηχανή (p. 153 une fois; p. 156 deux fois; p. 157 une fois), et relevons le même abus, soit de μηχανή, soit de μηχάνημα dans le sermon pour Pâques et le sermon pour l'Ascension du pseudo-Athanase. De même, sur la fin de l'homélie XI, une apostrophe de la mort (p. 156) à rapprocher de l'apostrophe de l'Hadès dans le sermon sur Pâques. — L'homélie X est inséparable des homélies XII-XIII sur Jonas et des homélies X-XI sur Élie qu'elle annonce explicitement dans son exorde. — Sur l'homélie XI, signalons qu'il en existe une réplique, mais de rédaction très inférieure, dans le sermon du pseudo-Chrysostome *In Eliam* (*P. G.*, LVI, 584).

Ce style du soi-disant Basile est si personnel que, à la suite de Tillemont, nous éliminerons du groupe compact des homélies dites de Basile les homélies XXXVIII, dissertation lourde sur les semaines de Daniel, et qui n'a rien d'un discours; — XXXIX, sermon sur la Theotokos; — XLI, panégyrique de saint Étienne, postérieur à l'invention de ses reliques, composé d'après la lettre célèbre du prêtre Lucien de Caphargamala, et du vivant de Juvénal de Jérusalem (428-458).

Mais si le style des trente-huit homélies propres au soi-disant Basile est à ce point personnel, il est plus remarquable encore que ce style est exactement celui de Nestorius. Car sur ces trente-huit homélies, il n'en est pas une où ne se retrouve le procédé de mise en scène caractéristique de la rhétorique de Nestorius : le personnage cité prenant la parole pour développer le texte qu'on vient de citer de lui. De plus, ces trente-huit homélies sont écrites de ce style imagé et antithétique que nous ont présenté les homélies de Nestorius. Nous pourrions en multiplier les exemples, mais rien ne vaut la lecture même pour faire estimer cette identité, dont Photius a signalé ce que les procédés qui la produisent ont à la longue d'obsédant et de monotone. « Son discours, dit-il (nous le citons dans la traduction qu'en fait Tillemont), est figuré, plein de feu et d'une cadence plus égale que celle d'aucun autre auteur. Néanmoins il est clair, doux et coulant. Mais comme ses tropes et ses figures sont trop fréquentes ou plutôt continuelles, il ennuie, il lasse, il indisposc son lecteur contre lui : et il n'est pas possible de ne le point condamner comme un homme qui ne sait pas assez accorder la nature avec l'art, ni modérer cet excès de figures et les renfermer dans de justes bornes. Cependant ce défaut ne rend son discours ni bas, ni obscur... » (*Cod.* 168.)

Ainsi donc nos critères purement littéraires nous permettraient d'attribuer à Nestorius trente-huit des homélies du prétendu Basile. On va voir que le critère théologique confirme exactement cette attribution. Déjà, en effet, Tillemont disait (XV, 343) : « Il y a plusieurs endroits dans ses sermons, qui étant pris à la rigueur, seroient de très grands blasphèmes. »

Dans l'homélie IV (p. 65), l'orateur représente l'Hadès accaparant la chair du Christ et rejetant ensuite cette même chair et ensemble les justes qu'il a jusque-là retenus. Nous avons signalé une expression analogue dans le sermon sur Pâques du pseudo-Athanase. — Dans l'homélie VIII (112), à propos d'Abraham recevant de Dieu l'ordre d'immoler un bélier à la place d'Isaac, l'homéliste prête à Dieu ce discours : « Que ton glaive, ô Abraham, n'effleure pas ton fils unique : car la croix n'effleurera pas la divinité de mon fils unique... A la place de

ton fils unique, sacrifie ce bélier : car mon fils unique sacrifiera dans la passion l'agneau qu'il porte. » — Dans l'homélie XIII (173), la même doctrine apparaît plus nettement formulée : Τῆς φαινομένης σαρκὸς τὸ πάθος, οὐ τῆς νοουμένης θεότητος : la passion est la passion de la chair visible, non de la divinité intelligible. Plus loin (180), dans cette même homélie : Mon fils, dit le Père Éternel, se fera un temple parmi les hommes, et se vêtira d'un vêtement passible comme l'humanité : il revêtira la chair. C'est « elle que les Juifs condamneront à mort, mettront en croix... : c'est elle qui sera mise dans le tombeau... ». — Dans l'homélie XIX (237), le Christ se présente comme περιβαλλόμενος ἄνθρωπον, *circumdatus homine*. — Dans l'homélie XX (245), Dieu, qui par nature est invisible, accrédite sa présence en montrant aux yeux le temple dont il s'est revêtu (πιστοῦται τὴν παρουσίαν τὸν φορούμενον ναὸν τοῖς ὁρῶσι προβαλλόμενος). — Dans l'homélie XVI (260), saint Pierre rappelle aux Juifs que s'il leur parle du crucifié, il ne leur parle point de la divinité, qui est inaccessible, mais de la chair, qui est sensible. — Dans l'homélie XXII (265), l'orateur prête la parole à Arius, à Eunomius, à Apollinaire, et, par une habileté que nous savons être familière à Nestorius, il leur fait exprimer des énormités : « Voyez que le Christ n'est pas Dieu, puisqu'il dort! Voyez que le Fils n'est pas consubstantiel au Père, puisque le Père ne saurait souffrir si le Fils souffre! » A quoi l'homéliste répond : Non, Dieu ne dort pas : ce qui dort, c'est le temple de Dieu (καθεύδει τοίνυν ὁ τοῦ θεοῦ λόγου ναός, δι' οὗ θεὸς παρεῖναι πιστεύεται. Et plus loin : Ἰδού σοι τὸν ἐμαυτοῦ δεικνύω καθεύδοντα ναόν). — Dans l'homélie XXIII (276), le démon ne reconnaît pas « la nature immortelle qui dans une forme d'esclave témoigne de sa venue », et « Dieu maître de l'univers enveloppé du vêtement de David ». — Dans l'homélie XXIV (280), la communication des idiomes physiques est exclue comme une erreur grossière. Voyez tout le passage, dont nous citerons seulement ceci : Μέγας θεὸς καὶ μικρὸς παρ' ἐκείνοις εὑρίσκεται, πόλεμον ἐπεισάγεις θεότητι διαφορὰν οὐσίας ἐκμηχανώμενος. — Dans l'homélie XXV (289), reparaissent les expressions déjà vues : les disciples ignoraient encore, lisons-nous, τῆς οἰκονομίας τὸ βάθος, οὐκ ᾔδεσαν θεότητα κεκρυμμένην ἐν ἀνθρωπότητι. Même doctrine plus loin (293, *l.* 39; 296, *l.* 28. : ἐκ μητρὸς τὸ ἐκ Δαυὶδ τοῦτο ἐνδέδυμαι... καὶ τὸν ἐξ Ἀδὰμ διὰ τοὺς ἐξ Ἀδὰμ περιβέβλημαι), et mieux encore (297) :

Οὐ μὴν τῷ ἀκτίστῳ τὸ κτίσμα κατ' οὐσίαν συμπλέκεται, οὔτε ἀγέννητος οὐσία τῇ γεννητῇ κατὰ φύσιν συντίθεται· ἄκτιστος ὁ υἱὸς ναὸν ἔχει τὸ κτίσμα· ἄκτιστος ὁ υἱὸς οἰκονομίαν φέρει τὴν σαρκά, πορφυρίδα φορουμένην... Οὐ γὰρ μέλος, οὐ μέρος τοῦ φοροῦντος τὸ φορούμενον γίνεται.

— Elle reparaît dans l'homélie XXXIV (372-373) : « Il se scandalise du Christ, celui qui croit passible la divinité du Christ, celui qui attribue la souffrance de la chair au Dieu qui porte la chair (τῷ τὴν σάρκα φοροῦντι θεῷ)... Car Dieu est impassible, incapable qu'il est d'éprouver de souffrance, soit par lui-même, soit par autrui. »

Tillemont (XV, 344) a clairement vu que toutes ces pensées sont nestoriennes. « Il y a, dit-il, quelques endroits dans ces sermons qui paroissent nestoriens, comme quand il blâme Apollinaire d'avoir cru que Dieu s'est fait homme. Il craint fort qu'on dise que Dieu a souffert ou a dormi, se contentant de dire que c'est le temple habité de Dieu. Il soutient qu'il ne faut point attribuer les souffrances de la chair à Dieu qui portoit la chair, ni dire que Dieu a esté passible par sa chair, parce qu'il est toujours demeuré incapable de souffrir, soit en luy-mesme, soit, dit-il, en quelque chose que ce puisse estre. Je croy néanmoins qu'il s'explique assez en d'autres endroits, et mesme dans un de ceux où il y a quelque difficulté. Il dit en un autre que le Verbe Dieu, sans cesser d'estre impassible, se rendoit propre tout ce que sa chair souffroit. »

En se reportant aux deux endroits signalés comme orthodoxes par Tillemont, on ne voit pas qu'ils justifient une interprétation si favorable. Dans le premier (*Homil.* IX, p. 137), l'homéliste dénonce les hérétiques qui traitent le Christ de serviteur (δοῦλον τὸν δεσπότην προσαγορεύοντες), et ceux qui font de lui un homme, prenant l'incarnation pour une naissance de Dieu (τὴν τῆς σαρκὸς λῆψιν γένεσιν τοῦ λαβόντος ὑπολαμβάνοντες), estimant l'impassible susceptible de passion. Or remarquez que les hérétiques ainsi dénoncés sont proprement les orthodoxes dont le concile d'Éphèse a consacré ou consacrera le langage. Quant à la doctrine de l'homéliste, elle se formule en ces termes : le Fils est resté ce qu'il était en *assumant* ce qu'il n'était pas (Μεμένηκε ὃ ἦν, λαβὼν ὃ οὐκ ἦν). Il ajoute, il est vrai, que le Fils est devenu ce qu'il n'était pas en demeurant ce qu'il était : mais c'est là un simple à peu près, et un jeu de mots plutôt qu'une affirmation explicite capable de corriger l'incorrection de ce qui précède. — S'agit-il du second endroit allégué par Tillemont (*Homil.* XXV, p. 293), on trouvera un passage tout plein de la distinction de l'humain et du divin. Le Fils est présenté comme se revêtant de l'humanité (τὴν ἀνθρωπότητα περιβάλλεται) et manifestant ainsi des actes humains : on le voit marcher, manger, et ces phénomènes donnent l'impression de sa nature humaine, car le Fils fait que ces actes humains lui puissent être attribués, sans que, en réalité, il sorte de son impassibilité : Οἰκειούμενος ἀπαθῶς τὰ γινόμενα. Ici encore, un simple à peu près, et, si l'on veut,

une inconséquence, se produisant au point incertain de la christologie, le point même que le concile d'Éphèse devait fixer.

Tillemont ne peut donc produire que deux équivoques. Par contre, les affirmations claires de notre homéliste sont du pur nestorianisme. L'incarnation est pour lui une simple ἔνδυσις de l'humanité par le Verbe, une ἐνοίκησις du Verbe dans l'humanité. La chair est un temple. La chair est seule passible et elle est portée par un Dieu impassible.

Disons donc que trente-huit des homélies qui portent le nom de Basile de Séleucie sont en réalité de Nestorius. On peut déterminer cette conclusion davantage encore.

La XXVIIe est intitulée Εἰς τὰ Ὀλύμπια. L'orateur s'élève contre la licence de ces fêtes, en la décrivant avec vivacité. Qu'est-ce que cet ἀγὼν ὀλυμπιακός qui met toute la cité en fièvre, où la fable de Ganymède est représentée, où des danses lascives sont exécutées par des chrétiens, où une couronne de feuillage est donnée en prix? A ma connaissance, Constantinople ne possède point de fête de ce nom. Antioche, au contraire, avait des Ὀλύμπια célèbres, qui attiraient une foule énorme. Libanius, cité par saint Chrysostome, les mentionne (1). Plus loin, dans cette même homélie, l'orateur représente à son auditoire que les calamités du temps devraient lui ouvrir les yeux sur la sévérité de la colère divine : « N'avons-nous pas recueilli les premiers fruits de cette colère, et n'avons-nous pas vu notre cité, plus splendide que le soleil par sa beauté, couchée dans la poussière?.. Dans toute la terre a retenti le bruit de nos malheurs, et les hommes de toute la terre en ont été frappés et convertis... » Je ne trouve pas trace dans les chronographes de cataclysme ou de catastrophe survenue à Antioche vers ce temps : à Constantinople, il n'y a pas de tremblement de terre noté entre 423 et 447. En toute hypothèse, cette cité « plus splendide que le soleil » ne peut être qu'une fort grande ville comme Antioche.

Dans l'homélie XXXVII, un indice est donné sur la personne même de l'orateur. « Voici que, vieillard, je redescends dans le stade de la parole publique... » Et quel exemple m'entraîne ainsi à parler encore? L'exemple de l'Euphrate (Ὁ ποταμὸς οὗτος ὁ μέγας Εὐφράτης, διὰ τοῦτο καὶ πείθομαι). L'Euphrate, en effet, ne tarit point dans l'opulence de son cours. La comparaison n'est pas très heureuse, mais elle est à noter. Comprendrait-on que l'évêque de Constantinople parlât à ses auditeurs de l'Euphrate comme d'un fleuve qu'ils connaîtraient tous de vue? Tandis qu'à Antioche, qui est, sur le versant de la Méditerranée, le débouché de la vallée de l'Euphrate, on pouvait parler de l'Euphrate en ces termes familiers.

(1) Chrysostom., *De S. Babyla contra Iulianum*, 19 (*P. G.*, L, 563).

*
* *

Il reste, pour épuiser le programme tracé par le P. Garnier, à battre le buisson épais des *spuria* de saint Jean Chrysostome. Ils ont été battus jadis par Ellies Dupin, qui prétendit y retrouver je ne sais combien d'homélies de Sévérien de Gabala, le contemporain et le méchant émule de saint Jean Chrysostome à Constantinople : Tillemont et surtout Montfaucon ont montré ce que les restitutions de Dupin avaient d'arbitraire. Il convient de porter à l'avoir de Sévérien, parmi les sermons faussement attribués à Chrysostome, six homélies sur la création (LVI, 430-499), une homélie sur le serpent d'airain (499-516), une homélie sur les sceaux (LXIII, 531-544), une homélie sur l'apparition de Dieu (LXV, 16-25), une homélie sur la paix (LII, 425-428), une homélie sur Abraham (LVI, 553-564), et une homélie sur le baptême (XXXI, 423-444), cette dernière sous le nom de saint Basile. Joignons à ces douze homélies, treize autres homélies que l'on a en arménien. Ces homélies, je parle des grecques que je connais seulement, se différencient sans effort des homélies que nous avons reconnues à Nestorius. Montfaucon jugeait ainsi Sévérien : « *Est oratio carens numeris, horrida, aspera, atque, ut Savilii verbo utar, tota ferrea.* » Ce jugement, qui est fondé, nous met loin de l'élégance de Nestorius. Une fois écartées les pièces qui reviennent ou peuvent revenir à Sévérien, on sera vite frappé de reconnaître dans le fatras de celles qui restent (combien il en est qui sont sans intérêt!) un groupe assez homogène et dont Henry Savile avait entrevu l'unité. Il écrit, en effet :

> *In hisce tam* ἀμφιβαλλομένοις, *quam* νοθευομένοις *multa sunt, quae cum a Chrysostomi charactere plurimum abhorreant, unum tamen et eumdem habere videntur auctorem, inter quos is regnum facile obtinet, quisquis est, qui tot nobis dedit in mimetico genere dialogismos, qualis in hac et praecedente et in multis aliis videre licet* (LV, 511).

Qu'est-ce que ce *mimeticum genus dialogismorum?* Montfaucon, très dédaigneux de l'apocryphe, ne s'est pas arrêté à l'observation de Savile : il semble même ne l'avoir pas entendue, car il a ajouté un *sic*, entre parenthèses, après le *mimetico!* Ce mot, au contraire, nous suggère que le procédé ainsi qualifié par Savile pourrait bien n'être autre que cette mise en scène par laquelle le commentaire se transforme en tirades amébées prêtées aux interlocuteurs du récit biblique commenté, mise en scène qui est, nous l'avons dit et redit, caractéristique de la rhétorique de Nestorius.

Et, en effet, reportons-nous au sermon où Savile signalait ce genre

dialogué, le sermon sur le psaume XCII (LV, 611-616). Nous y retrouvons le style et la manière que nous avons tant de fois rencontrées : la mise en scène chère à Nestorius, et, avec cela, la même affectation d'antithèses, d'assonances, de concetti. Adam, prenant la parole, s'écrie :

Πῶς οὖν ὁ θεὸς σκαφεὺς ἀνεδείχθην; ὁ μακάριος τρισάθλιος εὑρέθην; Σὺ ἐσφάλης, κἀγὼ μαστίζομαι· τὴν πλευρὰν ἀπώλεκα, καὶ βοηθὸν οὐχ εὗρον. Οἴμοι γύναι Εὔα, θανάτου μήτηρ, παρακοῆς γεννητρία, παραδείσου ἐκβλήτρια, δρακοντιαίων συρισμάτων ἀγαπήτρια, διαβολικῶν μηχανημάτων ἐπιτήδειον ὄργανον... (614, *l.* 67-72).

Nous y retrouvons Dieu apelé Δημιουργός, le Christ Δεσπότης, l'auditeur interpellé à la seconde personne du singulier, sinon par le mot ἀγαπητέ, du moins par le mot φίλε. Il est vrai, ce sermon ne présente pas un trait que l'on puisse dire nestorien de christologie, non plus qu'antinestorien. Mais un développement sur Adam invité par Dieu à donner un nom à tous les animaux est un développement dont nous avons trouvé le semblable dans l'homélie II du faux Basile de Sélcucie et dans le sermon II sur Adam traduit par Marius Mercator (*P. L.*, XLVIII, 198). Nous citerons ce dernier :

Conscriptor primus nominum factus es, astitit tibi fera bestiarum natura rationabilibus obedientior, legem tulisti in nominibus animalium imponendis, sermone cum creatore mutuo utebaris...

L'observation de Savile vient donc confirmer les nôtres, et l'anonyme qu'il avait deviné est Nestorius. Il faudrait dès lors réunir ces nombreux sermons dont parle Savile comme présentant le même « genre de mimes » : nous en avons noté un bon nombre (1), mais, pour témoigner que nous nous défendons contre l'illusion de retrouver partout l'auteur que nous avons en tête, nous n'en voulons retenir que sept :

Pour mémoire, le sermon sur la tentation du Christ (LXI, 683), le sermon sur la pécheresse (745), le sermon sur le paralytique (777).

Aux trois sermons du pseudo-Chrysostome étudiés ci-dessus, nous joindrons l'homélie sur saint Jean-Baptiste (XLIX, 801), qui ressemble fort à l'homélie *In Theophania* du faux Hippolyte : même conception du même sujet, même style (moins soigné toutefois dans le

(1) *In oraculum Zachariae redditum*, XLIX, 785; *In illud : Verumtamen frustra conturbatur*, LV, 559; *De Joseph*, LVI, 587; *De Susanna*, 589; *De tribus pueris*, 593; *De filio prodigo*, LIX, 515; *In parabolam decem virginum*, 527; *In meretricem et pharisaeum*, 531; *De ficu arefacta*, 585; *De eleemosyna*, LX, 707; *Oratio VII de ieiunio*, 721; *In illud : Pater si possibile est transeat*, LXI, 751; *In filium viduae*, 789.

faux Chrysostome). Ajoutons des rencontres verbales, comme celle-ci :

Pseudo-Chrysostome (802, 62) :	*Pseudo-Hippolyte* (258, 26) :
... ὁ ἐκ τῆς παρθένου πρὸς τὸν ἐκ τῆς στείρας, ὁ μὴ λύσας τὴν παρθενίαν τῆς μητρὸς πρὸς τὸν λύσαντα τῆς τεκούσης τὴν στείρωσιν;	Στείρωσιν ἔλυσα μητρὸς γεννηθείς, οὐ παρθενίαν ἐστείρωσα.

L'homélie du faux Chrysostome porte aussi des traces de nestorianisme, dans des expressions comme δούλου μορφὴν φορεῖν (802, 5), comme ἥλιος περιβεβλημένος τὸ νέφος τοῦ σώματος (*ibid.* 19), comme σὺ θεὸς εἶ, εἰ καὶ ἄνθρωπος εἶ τὸ φαινόμενον (*ibid.* 54). L'orateur insiste sur la distinction des deux natures, mais pour marquer que ce qui est propre à l'humanité ne saurait l'être à la divinité. Voici mon fils bien-aimé, dit le Père : « Il est le démiurge de la Vierge, et il est le fils de la Vierge : il est l'intelligible qui se fait visible, objet cru et objet vu, parfait en sa divinité, parfait en son humanité : il fait des prodiges comme Dieu, et il endure des souffrances comme homme... Celui-ci est mon fils que les clous transperceront, car les clous n'atteignent point sa divine essence. Celui-ci est mon fils qui souffre, car la passion ne saurait effleurer la divinité... » (804, 47 et suiv.).

De même que certaines des homélies restituées par nous à Nestorius, moins soignées dans leur rédaction, donnent lieu de supposer qu'elles ont été sténographiées à l'audition et publiées sans plus de revision, d'autres, qui vont passer sous nos yeux, sont si manifestement réduites que l'on ne peut penser y voir que des abrégés. Mais si abrégées qu'elles soient, ces homélies sont encore toutes nestoriennes de style, de rhétorique et de christologie.

C'est le cas de l'homélie sur l'hémorroïsse (LIX, 575-578) : trois colonnes. Le Christ demande : Qui m'a touché? Et l'homéliste, répondant au Christ, observe que le Christ a vu cette femme autrement que des yeux du corps. « Qui m'a touché? Qui m'a touché par la pensée avant de me toucher de ses mains? » Et comme si cette distinction n'était pas suffisamment claire, il explique : « Quelle pensée a eu prise sur ma divinité? » (578, 14). C'est la systématique distinction des deux natures familière à Nestorius, l'une visible, l'autre purement intelligible et opérant indépendamment de la première.

Dans l'homélie sur le Pharisien (LIX, 589-592), moins de trois colonnes, le Christ est invité à un repas chez le Pharisien. Comment accepte-t-il de dîner chez autrui, lui qui fait des miracles comme la multiplication des pains? Car, dans la pensée de l'homéliste, Dieu ne

se prête à ce repas que par condescendance et fiction. Le Christ vient chez le Pharisien, « il cache la dignité royale sous la cuirasse de peau de la chair... Soleil de justice, il cache les rais dorés de son rayonnement dans le nuage du corps... Il vient, non comme Dieu, non comme basileus, non comme soleil de justice, mais comme homme... » (591, 25 et suiv.).

Dans l'homélie sur la Samaritaine (LXI, 743-746), moins de deux colonnes, nous relevons une expression qui rappelle celles que nous avons rencontrées déjà. Le Christ s'est assis auprès du puits de Jéricho, il est fatigué, il a soif, il a faim. L'homéliste croit devoir expliquer ce « phénomène ». Il dit : « Quoique étant Dieu, le Christ en ce qui paraissait était sujet aux souffrances de la nature » (τὸ φαινόμενον τοῖς τῆς φύσεως τέως περιεβέβλητο πάθεσιν, 743, 35).

Dans l'homélie sur Zachée (LIX, 767-768), moins de deux colonnes, une expression reparaît que nous avons trouvée dans l'homélie sur le Pharisien : Zachée cherchait à « voir comment le soleil de justice assis dans le nuage du corps illuminait les yeux du cœur des fidèles ».

Dans l'homélie sur le centurion (LXI, 769-772), moins de quatre colonnes, nous reconnaissons les termes familiers à Nestorius. Au centurion, est-il dit, « n'échappa point le Dieu caché dans l'homme, le Verbe monogène dissimulé sous l'enveloppe du corps : il voit le temple, il conçoit l'être qui l'habite » (771, 20-23).

*
* *

Notre enquête sur les sermons de Nestorius s'arrête là, pour l'heure : elle aboutit, si nos observations et nos déductions sont motivées, à restituer à Nestorius :

Trois homélies du faux Athanase,
Une homélie du faux Hippolyte,
Trois homélies du faux Amphilochius,
Trente-huit homélies du soi-disant Basile de Séleucie,
Sept homélies du faux Chrysostome.

Pierre Batiffol.

Toulouse.

ÉTUDES SUR L'ECCLÉSIASTE

V

LES ALLUSIONS ET LE TON DE L'ECCLÉSIASTE.

L'enthousiasme est la note dominante des pages de la Bible qui résument le règne de Salomon. « Salomon s'assit sur le trône de David, son père, et sa puissance royale s'affermit beaucoup. » (I (III) Reg. II, 12.) — Dieu lui dit : « Je te donne la sagesse et l'intelligence à un degré que personne avant toi n'a atteint, et où personne après toi n'arrivera. Et ce que tu n'as pas demandé, je te le donne aussi, la richesse et la gloire, au point qu'aucun roi de ton temps ne pourra t'égaler. » (III, 12, 13.) — Son empire s'étendait de la rivière d'Égypte jusqu'à l'Euphrate. (V, 1 (hébr.); VIII, 65; II Par. IX, 26.) — Le peuple, « innombrable comme le sable de la mer, mangeait, buvait, se livrait à la joie,... vivait sans inquiétude, chacun sous sa vigne et sous son figuier, de Dan à Bersabée, *pendant toute la vie de Salomon* ». (I Reg. V, 5 (hébr.) = III Reg. IV, 25 Vulg.) — « Et le roi Salomon dépassa tous les rois de la terre par ses richesses et sa sagesse. Et tous les rois de la terre désiraient voir Salomon pour être témoins de la sagesse que Dieu lui avait donnée. Et ils lui apportaient chacun leurs présents, des vases d'argent et des vases d'or, des vêtements, des armes et des parfums, des chevaux et des mulets, chaque année. » (II Par. IX, 22-24.) — L'historien du livre des Rois et celui des Paralipomènes traduisent leur admiration dans une description pompeuse et détaillée des monuments élevés par Salomon, de l'administration nouvelle savamment organisée dans tout le royaume.

Si le prince, auteur de ces merveilles, avait écrit ses Mémoires, de sa part aussi un peu d'enthousiasme paraîtrait bien naturel. Ce n'est pas le ton de l'Ecclésiaste :

« Alors j'ai détesté la vie, parce que tout ce qui se fait sous le soleil m'a paru mal; car tout est vanité et effort stérile. Et j'ai détesté tout le pénible travail que j'ai fait sous le soleil, et que je dois laisser à celui qui me succédera. Et qui sait s'il sera sage ou insensé? Et il sera le maître du fruit de mon travail et de ma sagesse sous le soleil : encore une vanité! Alors j'abandonnai mon cœur au découragement pour toute la peine que j'ai prise sous le soleil. Car un homme a travaillé avec sagesse, science et habileté, et il doit laisser son œuvre en héritage à un homme qui n'y a point

travaillé : c'est une vanité et un grand malheur ! De fait, que revient-il à l'homme de toute la peine et de tous les soucis qu'il se donne sous le soleil ? Tous ses jours sont des douleurs ; ses occupations, des contrariétés ; la nuit même son esprit n'a point de repos : cela est encore vanité. » (II, 17-23.)

Plusieurs auteurs parlent avec exagération du « pessimisme » de l'Ecclésiaste. « On ne peut nier du moins, avoue M. Motais, à la lecture de son second chapitre, que le Koheleth n'ait été, à un moment donné, sérieusement atteint par le désenchantement. » (II, p. 48.) Ce passage (surtout ℣ 18, 20) « nous force donc tout seul d'arriver *au déclin de sa vie*... Ce qui le confirme (ce calcul) d'une manière frappante, c'est la persistance avec laquelle il parle de son successeur et les angoisses que cette pensée lui cause. *Est-il possible de se persuader que de pareilles idées fussent venues à l'esprit de Salomon dans les beaux jours de sa vie et de sa royauté?* » (P. 43.) « Vingt autres passages de l'Ecclésiaste nous conduiraient à la même solution... Nous sommes donc contraint par « l'examen du livre lui-même » à en placer la rédaction tout à fait aux derniers temps de l'époque salomonienne. » (P. 44.) C'est « *l'œuvre de la dernière vieillesse de Salomon* ». (P. 46.)

Je vais essayer de démontrer que cette opinion : 1. s'accorde mal avec les données bibliques sur la vieillesse de Salomon ; 2. restreint arbitrairement les expressions générales de l'Ecclésiaste ; 3. prête au roi d'Israël une conduite maladroite, plusieurs anachronismes, un langage en complète opposition avec ses actes et son caractère.

1. Ni le chapitre XI du IIIe livre des Rois qui raconte les dérèglements de la vieillesse de Salomon, ni le chapitre XLVII de l'Ecclésiastique, qui célèbre la magnificence de ce roi et condamne ses faiblesses, ni aucun autre passage de la Bible ne mentionnent sa pénitence. Aussi plusieurs Pères de l'Église et un certain nombre d'exégètes — M. Motais cite (II, p. 471) saint Cyprien, saint Grégoire, saint Prosper, Théodoret, saint Eucher, Sozomène, Bède, Raban Maur, Vega, Bellarmin, Maldonat, etc., — doutent du salut de Salomon. Ne le condamnons pas. Il a fort bien pu se convertir à sa dernière heure, sans que l'histoire en dise rien. Mais si son repentir avait été d'assez longue durée pour être marqué par la composition d'un livre, très probablement le récit biblique en parlerait, comme du repentir de David. Supposons-le toutefois : un certain temps avant sa mort Salomon a détesté ses égarements, il a demandé pardon à Dieu de son idolâtrie. Ce grand converti devait alors tout naturellement exprimer, dans son dernier écrit, quelques sentiments de contrition. Or, on trouve chez l'Ecclésiaste le ton de la déception, de la désillusion, du désenchantement, et peut-être du dépit, mais *pas un mot de repentir des péchés*

commis. Jamais il ne s'afflige d'avoir violé la loi de Dieu ; il regrette seulement d'avoir perdu sa peine et son temps. Le tableau de sa grandeur et de son opulence s'achève ainsi :

« De tout ce que mes yeux ont convoité je ne leur ai rien refusé ; je n'ai privé mon cœur d'aucune joie. Mon cœur a récolté la joie de toute ma peine ; elle a été la compensation de toute ma peine. Et j'ai considéré tous les travaux que j'avais faits, et la peine que j'y avais prise ; et voici que tout cela est vanité et effort stérile ; et il n'y a aucun profit sous le soleil. » (II, 10, 11.)

« Tout est vanité et effort stérile », ce refrain résume les considérations théoriques ; la conclusion pratique est formulée dans un second refrain : « Voici que j'ai vu qu'il est bon et beau de manger et de boire et de se bien traiter dans toute la peine qu'on prend sous le soleil, tous les jours de la vie que Dieu a donnés à l'homme ; car c'est son partage. » (V, 17.) Il n'y a rien là qui ressemble à la pénitence de David, à un repentir quelconque. Donc en prêtant à *Qohéleth*, au lieu d'un rôle fictif, des égarements réels, on risque fort d'en faire, en dernière analyse, un pécheur impénitent. Un Salomon réel et réellement repentant ne devait pas se taire sur ses aberrations ; au contraire, un Salomon fictif ne devait pas les rappeler dans un livre de morale où il se pose en conseiller.

2. Pour effacer, dans ce livre, l'invraisemblance évidente de certaines appréciations, incompatibles avec la sagesse et la gloire du gouvernement de Salomon, on est obligé de les restreindre en les appliquant seulement aux dernières années du règne. C'est arbitraire ; car manifestement l'Ecclésiaste consigne dans ses réflexions le résultat de toute son expérience. Il dit ce qu'il a vu dans le cours de sa vie, de son temps, sous le soleil. En se plaignant des injustices et de l'oppression, il s'exprime en termes généraux, comme pour tout le reste ; rien ne donne le droit de diminuer la portée de ses jugements. Au contraire, pareille limitation est condamnée par le texte :

« Et j'ai vu encore sous le soleil qu'à la place du droit il y avait l'impiété, et qu'à la place de la justice il y avait l'impiété. » (III, 16)... « Et je me remis à considérer toutes les oppressions qui s'exercent sous le soleil. Les opprimés versent des larmes, et ils n'ont point de consolateur ; ils subissent la violence des oppresseurs, et ils n'ont point de consolateur. *Et je félicitai les morts, morts depuis longtemps*, plutôt que les vivants qui vivent aujourd'hui ; et, plus que les deux, celui qui n'existe pas encore et ne voit pas les actions mauvaises qui se font sous le soleil. » (IV, 1-3.)

Partout les expressions les plus générales sur le malheur des temps. La manière de parler laisse entrevoir des abus déjà anciens, un pénible état de choses, sans espoir d'amélioration prochaine, où le meilleur

parti à prendre est de se résigner : « Si tu vois dans l'État l'oppression du pauvre et la violation du droit et de la justice, ne te trouble pas de ce qui arrive, car un grand surveille l'autre, et un très grand est au-dessus des deux. » (v, 7.) — « Ne dis pas : Comment se fait-il que *l'ancien temps valait mieux que celui-ci.* » (vii, 10.) — « J'ai vu tout cela, et je me suis appliqué à toute action qui se fait sous le soleil, dans un temps où l'homme domine sur l'homme pour lui faire du mal (1). » (viii, 9.) — « Si la colère du prince s'allume contre toi, n'abandonne pas ton poste; car la résignation efface de grands péchés. » (x, 4.)

Nous voilà bien loin du peuple d'Israël « joyeux et sans souci pendant toute la vie de Salomon ».

3. La situation de Salomon aux derniers jours de son règne est, pour M. Motais, la clef de l'Ecclésiaste. Le peuple accablé d'impôts, mécontent, « fatigué de se saigner lui-même », est mûr pour la révolte. « Il n'attend qu'un appel et un chef capable de le guider. Jéroboam est l'homme qu'il lui faut. « *Erat autem Jeroboam vir fortis et potens.* » Intelligent et courageux, placé au sommet des honneurs, environné du prestige des faveurs royales, préposé aux impôts, né à Saredda, au sein même du pays qu'il soulève, il a tout ce qu'il faut pour séduire et tenter l'entreprise. Profitant de la surexcitation populaire, au lieu de prélever les impôts, il pousse le cri d'oppression et de tyrannie, qui devient comme toujours le mot de ralliement des mécontents, et la révolte s'organise et se déchaîne. » (*Salomon et l'Ecclésiaste*, II, p. 102.) Des réclamations contre quelques abus, des manifestations de mécontentement sont vraisemblables; mais les exagérer serait blâmer le gouvernement du grand roi pour les années précédentes; car des abus considérables ne se déclarent pas subitement et sont préparés par une mauvaise administration (2). La révolte de Jéroboam est un fait incontestable. M. Motais se pose alors cette délicate question : « Salomon, admise la vérité des faits, pouvait-il les confesser publiquement? » (II, p. 106.) « Il avait dix motifs pour le faire, et pas un pour s'en dispenser (!) : il lui suffisait de ne compromettre ni sa dignité, ni sa couronne. » (P. 107.) Et dans la bouche

(1) Lire לְהָרַע לוֹ (LXX, Syr. — Siegfried).

(2) M. Vigouroux écrit dans une excellente étude sur Salomon : « L'organisation de son royaume mit le comble à sa réputation de prudence et de sagesse. » (*La Bible et les découvertes modernes*, t. III, 5e éd., p. 432.) « ... Pour ne pas imposer aux Hébreux une charge toujours très lourde, dont leurs pères avaient eu tant à souffrir en Égypte, il n'astreignit à la corvée que les descendants des Chananéens qui vivaient au milieu de son peuple. » (*Ibid.*, p. 439.)

de Salomon parvenu à sa « dernière vieillesse », le langage de l'Ecclésiaste paraît à M. Motais plein d'à-propos. Ce livre est un « livre de circonstance (1) ». Tout le monde n'y saisira peut-être pas aussi facilement, dans la situation difficile du vieux roi, l'opportunité des réflexions suivantes, et surtout l'avantage de les répandre dans le public :

« Mieux vaut un jeune homme pauvre et sage qu'*un roi vieux et fou* qui ne sait plus recevoir les avertissements. Car de la prison il s'élève sur le trône, quand même il est né pauvre dans le royaume. » (IV, 13, 14.)

« Il y a un mal que j'ai vu sous le soleil, *comme une faute qui vient du prince.* Le fou est placé sur les sommets élevés, et les riches sont dans l'abaissement. J'ai vu des esclaves à cheval, et des princes allant à pied comme des esclaves. » (X, 5-7.)

A ces constatations malencontreuses joignez les plaintes, citées plus haut, sur l'oppression, les injustices et la tyrannie qui règnent dans le pays. Rien de plus à propos pour légitimer la révolte.

De plus, les choses auraient bien changé depuis le temps où le spectacle de la cour de Salomon jetait la reine de Saba dans le ravissement, lorsqu'elle « ne se possédait pas » d'admiration et s'écriait : « Ta sagesse et tes œuvres dépassent tout ce que j'en avais entendu dire. Bienheureux tes sujets (2), bienheureux tes serviteurs toujours en ta présence et témoins de ta sagesse! » (III Reg. X, 4-8.) Pourtant cette visite de la reine de Saba eut lieu vers la fin du règne : on peut le conclure de l'ordre même suivi par l'historien et de la nature du fait : il faut un certain nombre d'années pour que la grande réputation du roi d'Israël s'établisse et se répande au loin.

Salomon, constructeur du Temple, lui qui offrait trois fois par an des holocaustes et autres sacrifices sur l'autel élevé par lui au Seigneur (III Reg. IX, 25), aurait-il pu vraisemblablement, au temps de la prospérité du culte, nommer les sacrifices « l'offrande des insensés (3) » (Eccle. IV, 17), ou écrire : « Il y a un même sort... pour celui qui sacrifie et pour celui qui ne sacrifie pas » (IX, 2)?

Salomon, qui avait entassé à Jérusalem l'or et l'argent comme les pierres (II Par. I, 15 ; III Reg. X, 27) pour prodiguer ces trésors en monu-

(1) « Il nous semble enfin que, dans la question de l'auteur, comme dans celle des doctrines, on peut et l'on doit se poser sur le terrain même de nos adversaires, admettre avec eux que l'Ecclésiaste est, d'un bout à l'autre, un livre de circonstance, et que d'un bout à l'autre (*sic*) il est applicable aux hommes et aux événements contemporains. » (Motais, comment. de l'Ecclés. dans la *Bible de Lethielleux*, p. 26.)

(2) LXX : « Bienheureuses tes femmes. »

(3) Il s'agit des sacrifices offerts dans de mauvaises dispositions, comme ceux blâmés par les Prophètes (Os. VI, 6, etc.). Au lieu de בִּזְבַּח ponctuer בִּזְבַּח (LXX, Aq., Théod., S. Jér. *Comment.* Cf. III, 13; V, 18).

ments et ornements splendides, eût-il été reçu à dire : « Qui aime la richesse n'en récoltera rien. C'est encore une vanité... Le maître de ces biens n'a d'autre avantage que de les voir de ses yeux » (Eccle. v, 9, 10); « un homme a reçu de Dieu la richesse, les trésors et la gloire ; rien ne lui manque de tout ce qu'il peut désirer, et Dieu ne le laisse pas en jouir; un étranger en jouira : c'est une vanité et un grand malheur » (vi, 2)?

Salomon, qui excita l'indignation de ses sujets par l'extension scandaleuse de son harem, et par l'idolâtrie où ses innombrables femmes étrangères l'entraînèrent (III Reg. xi, 1-5), pouvait-il opportunément et d'un ton digne soumettre au peuple cette considération : « J'ai trouvé plus amère que la mort la femme, qui est comme un filet; son cœur est un piège; ses mains sont des chaînes. *L'homme bon devant Dieu l'évitera, et le pécheur sera pris par elle* » (Eccle. vii, 26)?

Pouvait-il faire allusion à la guerre *où il n'y a d'exemption pour personne* (Eccle. viii, 8), lui dont tout le règne se passa dans les arts de la paix (III Reg. v, 18, hébr.; Vulg. v, 4)?

En somme, si Salomon était l'auteur du livre de l'Ecclésiaste, nous aurions dans ce livre un recueil des plus tristes constatations sur les abus de pouvoir et les misères du temps, une amère critique assaisonnée de conseils souvent déplacés et parfois odieux, vu la conduite du prince à l'époque même où il aurait écrit, une satire de l'administration royale, composée à l'usage du peuple au moment où le peuple, irrité contre le roi, voulait se révolter; et dans cette prétendue *confession* de Salomon pas un seul mot de repentir, pas la moindre promesse d'une réforme, point de trace d'un effort de bonne volonté pour soulager le peuple.

Voilà pour le fond de l'œuvre. Les invraisemblances qui ressortent de la forme de cet écrit sont encore beaucoup plus fortes.

VI

LA LANGUE DE L'ECCLÉSIASTE.

M. Kaulen, si connu parmi les exégètes catholiques comme un des plus savants et des plus zélés défenseurs de la Tradition, s'exprime ainsi au sujet de l'Ecclésiaste : « La langue, dans laquelle le livre est écrit, présente contre l'opinion traditionnelle une très grave difficulté, si bien que le livre, du moins dans sa forme actuelle, ne peut avoir Salomon pour auteur. » On le reconnaît, ajoute-t-il, au premier coup d'œil jeté sur le texte : l'hébreu offre les caractères d'une

époque bien plus basse que celle de Salomon, certainement très éloignée de la période classique de la littérature hébraïque. Les nombreux idiotismes, qui ont leurs équivalents ou analogues uniquement dans les livres d'Esdras et Néhémie ou dans l'araméen des derniers siècles, surtout la construction périodique de la phrase, indiquent, comme date vraisemblable de cet ouvrage, le temps qui suivit la captivité. Tel aramaïsme de l'Ecclésiaste, telle expression ou forme spéciale (comme le pronom relatif שׁ), se rencontre, il est vrai, dans l'ancienne langue poétique de quelques morceaux, du cantique de Débora, par exemple; mais, à la grande différence de l'Ecclésiaste, ces écrits ont, dans l'ensemble, tous les caractères de l'hébreu classique.

Accordons-le, continue M. Kaulen : les ἅπαξ λεγόμενα ne sont pas toujours un argument décisif; — le sujet comportait la formation nouvelle de plusieurs mots abstraits; — Salomon dans sa vieillesse peut avoir modifié son style; — la conversation avec des femmes étrangères, le commerce avec divers pays étrangers peut avoir exercé quelque influence sur son langage. Accordons tout cela; il n'en reste pas moins vrai que les défenseurs de l'authenticité ont glissé trop légèrement sur l'argument linguistique. « Quiconque admet un développement historique de la langue hébraïque ne peut regarder Salomon comme l'auteur du texte que nous avons sous les yeux... Si le texte actuel n'est pas une transcription du texte primitif en langue de l'époque postexilienne, l'Ecclésiaste, comme le livre de la Sagesse, aura été composé par un auteur postérieur à la captivité, et attribué à Salomon comme au plus digne représentant des pensées exprimées dans ce livre (1). »

Le savant hébraïsant Franz Delitzsch a dressé la liste d'une centaine de locutions (2), qui donnent à la langue de l'Ecclésiaste une couleur

(1) *Einleitung in die Heilige Schrift A. u. N. T.*, 3e éd. 1890, p. 323.

(2) C'est beaucoup pour douze petits chapitres. Mais quand on reconnaît que cette liste est faite « avec soin », on ne peut pas s'en débarrasser en la déclarant en deux mots « trop abondante » (cf. M. E. Philippe, *Dict. de la Bible*, II, col. 1538). Delitzsch a dressé par ordre alphabétique le lexique du livre entier. Mais il suffit de lire le premier chapitre de l'Ecclésiaste pour avoir quelque idée du vocabulaire; on y rencontre les termes suivants :

℣ 3.	יִתְרוֹן	9 fois dans l'Eccle., pas ailleurs dans la Bible.		
℣ 10.	כְּבָר	8 fois	—	—	—
℣ 13.	עִנְיָן	8 fois	—	—	—
℣ 15.	תָּכֵן	3 fois	—	—	—
	חֶסְרוֹן	1 fois	—	—	—
℣ 17.	הוֹלֵלוֹת	4 fois	—	—	—

caractéristique : termes empruntés au dialecte araméen, mots qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans la Bible, ou seulement dans les livres postérieurs à l'exil, enfin et surtout, en proportion plus grande que dans tous les autres écrits postexiliens, des vocables ou des idiotismes propres à l'hébreu talmudique, à la langue de la Mischna, par conséquent aussi voisins que possible de l'ère chrétienne (1). Si l'on veut s'en rendre compte en détail, on consultera avec profit le commentaire de Delitzsch (p. 197-210), et celui de M. Siegfried (p. 13-23). Ce dernier, tout récent (1898), donne une étude méthodique et complète des particularités linguistiques de l'Ecclésiaste.

Ce n'est pas le lieu d'exposer toutes ces remarques techniques de lexicologie et de syntaxe; en voici une seule, dans les termes de M. Driver : « Il n'y a qu'un seul livre de l'Ancien Testament, le Qohéleth (Ecclésiaste), dans lequel, [au lieu du futur avec le *vav consécutif ou conversif* pour exprimer le passé], le parfait avec un simple *vav copulatif* s'emploie de préférence à peu près exclusivement. Dans tout ce livre le *vav conversif* n'est employé que trois fois (I, 17; IV, 1, 7), tandis que l'autre forme est habituelle. Ce fait, comparé à l'usage *constant* de tous les autres livres de l'Ancien Testament, *suffit à lui seul, à part toute autre considération, à désigner l'Ecclésiaste comme le dernier, très probablement, de tous les livres canoniques* (2). » En effet, le *vav conversif* a complètement disparu de la langue de la Mischna.

M. Motais a composé une chaleureuse apologie du style de Salomon : « Pour être compris, pour être senti vivement, Salomon devait nécessairement oublier un instant la langue littéraire et savante pour se rapprocher du langage parlé par le peuple..... Dira-t-on que Salo-

ℵ 17.	סִכְלוּת	7 fois dans l'Eccle., pas ailleurs dans la Bible.
	רַעְיוֹן	3 fois. — Seulement dans l'araméen de Daniel.
ℵ 14.	רְעִית	7 fois — — d'Esdras.

(1) « Ce qu'il y a de sûr, c'est que la composition du livre ne remonte pas au delà des temps hérodiens ou asmonéens. La langue est ici évidemment le criterium le plus important. Le vieux style hébreu a un caractère à part, ferme, nerveux, serré comme un câble, tordu, énigmatique. L'hébreu moyen, au contraire, est lâche, sans timbre, flasque, tout à fait analogue à l'araméen. Les aramaïsmes y abondent; les écrits conçus en ce dialecte peuvent être traduits mot à mot en araméen, sans rien y perdre. Il n'en est pas de même du *Cohélet*. Oui, certes, la langue du livre est moderne; mais elle est peu teintée d'aramaïsme; le livre est presque impossible à bien traduire en syriaque. Ce à quoi cet hébreu ressemble, c'est à la Mischna... Or la Mischna représente l'hébreu du IIe siècle après J.-C., hébreu très différent de la langue fortement aramaïsée qui avait été à la mode chez les Juifs à l'époque achéménide. » (Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. V, p. 175.)

(2) *A treatise on the use of the tenses in hebrew*, 1874, ch. IX, p. 175.

mon ne pouvait, sans abaisser sa dignité royale, parler, pour flatter son peuple, un langage corrompu? La réflexion pourrait avoir du vrai si l'on ne pouvait se rapprocher du style populaire par l'emploi de quelques expressions araméennes, sans tomber dans le bas et le fautif » etc. (II, p. 333, 334.) Il ne s'agit ni de l'abaissement de la dignité royale, ni de « l'emploi de quelques expressions araméennes »; il s'agit de constater l'emploi des temps, des modes, des pronoms, des particules, la modification inconsciente des formes de la conjugaison et des rapports de syntaxe, ces menus détails où l'on ne saurait voir une intention de l'auteur, tout ce qui affecte la langue dans sa constitution intime, ce qui en atteste l'évolution, enfin les caractères clairs d'une époque de décadence. Que Salomon ait enrichi son lexique, appauvri sa grammaire, bouleversé sa syntaxe, pour se faire un style populaire, personne aujourd'hui ne le soutiendra sérieusement. D'ailleurs, on se convaincra de l'impossibilité radicale de cette hypothèse en considérant la langue des Prophètes avant l'exil. Ils ont parlé directement aux hommes de leur temps, le plus souvent au peuple; animés d'un zèle ardent pour le bien de la nation, ils se sont efforcés, par toutes sortes d'industries, de rendre leur parole populaire; et pourtant leurs écrits nous offrent les meilleurs modèles de l'hébreu classique.

Nous devons conclure avec M. Kaulen : ou bien le livre de l'Ecclésiaste est une traduction, en langue postexilienne, d'un texte primitif de Salomon, ou bien Salomon n'en est pas l'auteur. Mais il n'y a pas la moindre trace de ce texte primitif perdu; il n'y a point d'exemple d'un livre écrit en hébreu classique et traduit en mauvais hébreu. Rien ne nous oblige à recourir à cette hypothèse invraisemblable, puisqu'une fiction bien simple explique ici le rôle de Salomon; au contraire, les allusions, les conseils, le ton de l'ouvrage, tout nous invite à ne point identifier Qohéleth avec le grand roi d'Israël. Arrêtons-nous donc à la seconde solution, qui met d'accord le fond et la forme : Salomon n'est pas l'auteur de cet écrit.

VII

L'ECCLÉSIASTE APRÈS L'EXIL, SOUS L'INFLUENCE GRECQUE.

D'abord deux difficultés à prévenir. La première concerne l'inspiration. Très distincte de la révélation (qui d'ailleurs n'a pas nécessairement pour objet des vérités inaccessibles à la raison), l'inspiration

n'empêche pas un auteur, historien ou philosophe, de profiter des moyens naturels de s'instruire. Il est donc permis, pour l'Ecclésiaste, comme pour le livre de la Sagesse, de discuter la part de l'influence grecque. Seconde difficulté. En faveur de la thèse traditionnelle on fera valoir peut-être la divergence des opinions modernes sur cette question : A quelle époque l'auteur de l'Ecclésiaste a-t-il écrit? Mais le désaccord sur un point *positif* n'est pas incompatible du tout avec la *négation* raisonnable et bien justifiée de l'authenticité salomonienne. A la présence de certains caractères dans une œuvre, on aura le droit de conclure : Tel siècle ne lui convient pas; et cependant, pour assigner une date à cette œuvre, on hésitera peut-être entre plusieurs siècles assez semblables ou assez obscurs, comme sont ceux qui suivirent, pour les Hébreux, le temps de la captivité. La grande majorité des exégètes contemporains non catholiques placent l'Ecclésiaste après l'exil. Avec beaucoup de raison ils voient dans l'auteur, au lieu d'un roi, un simple sujet, qui gémit des maux d'une domination étrangère, mais discrètement, car les délateurs sont nombreux dans le pays (x, 20); au lieu d'un poète des anciens temps, armé de la pure langue hébraïque, un philosophe, qui raisonne et disserte, comme on fait au dernier âge d'une société, un écrivain dont la langue trahit la plus basse époque littéraire.

Les uns, avec Ewald et Franz Delitzsch, font vivre cet auteur sous la domination persane (avant 333); d'autres (Nöldeke, Hitzig, Kuenen, Tyler, Cornill, Driver, Wildeboer, etc.) pensent que tout s'explique mieux sous la domination grecque, vers l'an 200. Grätz descend jusqu'au règne d'Hérode le Grand (39-4 avant J.-C.). A quelle date s'arrêter? Cela dépend beaucoup de la réponse à cette question : Peut-on reconnaître dans l'Ecclésiaste l'influence grecque? Cette influence n'est pas évidente (1); aussi les avis sont partagés. Le Rév. Cheyne, en 1887, admettait la date proposée par Ewald, et il disait : « Je ne suis pas convaincu qu'il faille expliquer ce livre énigmatique en lui supposant des points de contact avec la philosophie grecque, comme on en trouve réellement dans le livre de la Sagesse (2). » En 1898 il n'estime

(1) M. Th. Tyler est un des premiers qui aient mis en relief l'influence grecque reconnaissable dans l'Ecclésiaste (*Ecclesiastes*, nouv. éd. 1899). En lisant cet ouvrage suggestif il faut se rappeler que le mot anglais *evidence*, souvent répété, n'a pas un sens aussi strict qu'en français, et signifie aussi *témoignage;* cf. p. 9 « clear evidence ». Cependant M. Tyler paraît aller un peu trop loin dans le paragraphe intitulé : *Manifest Influence of Greek Philosophy;* outre plusieurs points des doctrines stoïcienne et épicurienne, il aperçoit chez Qohéleth quelques reflets d'Aristote.

(2) *Job and Solomon*, p. 268. Et en 1891 : «... the author of Ecclesiastes, who belonged to the late Persian period. » (*The origin of the Psalter*, p. 381.)

pas improbable l'opinion de Grätz, et il écrit : « L'esprit et les tendances du livre supposent l'influence de la philosophie grecque, c'est suffisamment clair... Certains passages portent à croire que l'auteur a pu s'appuyer sur la doctrine stoïcienne. Cependant il ne faut pas être trop affirmatif, faute de pouvoir signaler dans l'Ecclésiaste la présence incontestable de quelque terme technique de la langue philosophique. L'influence indirecte de la philosophie grecque est tout ce qu'on peut donner pour entièrement certain (1). » A bon droit, semble-t-il, on a relevé dans le livre hébreu plusieurs hellénismes. Un savant catholique, G. Zirkel, en a fait une liste il y a plus d'un siècle (2). Notons seulement : עשות טוב = εὖ πράττειν (III, 12) ; יום טובה = εὐημερία (?) (VII, 14) ; יפה joint à טוב = καλὸς κἀγαθός (V, 17) ; תיר = σκέπτεσθαι (I, 13 ; II, 3) ; תחת השמש = ὑφ' ἡλίῳ (3).

Un esprit disposé à ne rien recevoir qui ne soit absolument certain fera bien de ne pas pousser plus loin cette lecture. S'il ne veut poser le pied que sur des faits patents, la prudence lui interdit de s'aventurer dans les régions de la critique historique, où, pour une infinité de détails et de points secondaires, on nage dans l'océan des probabilités.

Remarquons-le bien, des analogies, plus ou moins contestables lorsqu'on les considère isolément, formeront par leur ensemble une honnête et respectable probabilité, parfois même une forte preuve. Il est impossible, en ces sortes de matières, d'obtenir l'évidence, ni souvent même aucun résultat, au moyen d'un seul rapprochement de mots ou d'idées. Pour écarter l'hypothèse d'une influence, il ne suffit donc pas d'accuser la faiblesse de chacun des traits de l'analogie, puisqu'ils n'ont point la prétention d'entrer tout seuls en ligne de compte. D'autre part, en cherchant à montrer ces rapports il faut se garder des rapprochements forcés, et de ceux aussi qui portent sur des vérités de sens commun, pour lesquelles, sans imitation, ni plagiat, ni recours à une même source, deux auteurs peuvent facilement se rencontrer (4). Sous le bénéfice de ces remarques et réserves, je vais signaler dans l'Ecclésiaste quelques idées qui pourront paraître voisines de la doctrine stoïcienne. Le stoïcien Marc Aurèle n'a sûrement pas copié l'auteur juif ; ses *Pensées* offrent plus d'un trait de ressemblance avec les réflexions de Qohéleth. Mettons-les en parallèle.

(1) *Jewish religious life after the exile*, 1898, p. 198, 199.

(2) *Untersuchungen über den Prediger*, 1792.

(3) Voir D. C. Siegfried (*Handkom. zum A. T.* de Nowack), *Prediger*, p. 20 ; riche bibliographie de la question.

(4) Clément d'Alexandrie, essayant de démontrer sa thèse des emprunts faits aux Livres saints par les auteurs païens, n'a pas évité ce double défaut. Voir *Strom.*, l. VI, c. II.

ECCLÉSIASTE.	MARC AURÈLE.
Une génération s'en va, une autre vient; et la terre dure toujours. Le soleil se lève, le soleil se couche; il court vers sa demeure, pour se lever au même endroit.	Les uns se hâtent d'exister, les autres se hâtent de n'exister plus... Ces écoulements et ces changements renouvellent le monde continuellement... En haut, en bas, circulairement les éléments se meuvent. (VI, 15, 17.)
Le vent va vers le sud, puis tourne vers [le nord; il tourne et retourne dans sa marche; et le vent *refait les mêmes tours.*	Les choses du monde *décrivent toujours les mêmes cercles,* en haut, en bas, de siècle en siècle. (IX, 28; cf. II, 14.)
Tous les fleuves vont à la mer, et la mer n'est pas remplie; Vers l'endroit où les fleuves vont, là même ils recommencent à aller. Toutes choses sont en mouvement; personne ne peut les énumérer; L'œil ne peut se rassasier à les voir, ni l'oreille se remplir à les entendre.	Celui qui voit le présent a tout vu, et les choses qui ont été de toute éternité, et celles qui seront jusqu'à l'infini. (VI, 37.)
Ce qui a été sera, et ce qui s'est fait se fera; et *rien n'est nouveau* sous le soleil. Y a-t-il quelque chose dont on dise : « Voyez donc, *c'est nouveau!* » *Cela pourtant a existé autrefois* *dans les siècles qui nous ont précédés.*	Tout ce qui se fait aujourd'hui s'est toujours fait ainsi, et se fera toujours. (XII, 26.) Toujours en haut, en bas, tu trouveras les mêmes choses, dont sont remplies les histoires de l'antiquité, des âges suivants et des temps modernes... *Rien de nouveau.* (VII, 1.) Ceux qui viendront après nous ne verront *rien de nouveau; nos devanciers n'ont rien vu de plus...* (XI, 1.)
Point de souvenir des choses de l'ancien [temps; et de celles qui viendront après il n'y aura point de souvenir non plus chez ceux qui viendront plus tard. [(I, 4-11.)	Le temps n'est pas loin où tu auras tout oublié; et le temps n'est pas loin où tu seras oublié de tous. (VII, 21; cf. VII, 6.)
Ce qui arrive est déterminé depuis longtemps; ce qu'un homme sera est connu d'avance. (VI, 10; cf. III, 14; VII, 14.)	Tout ce qui t'arrive était déterminé pour toi dès le commencement dans la trame de l'univers. (IV, 26; cf. V, 8.)
Il y a un même sort pour le juste et pour l'impie, pour le bon et le méchant... (IX, 2; cf. 11.)	La mort, la vie, la gloire et l'infamie, la douleur et le plaisir, la richesse et la pauvreté, tout cela arrive indifféremment aux hommes de bien et aux méchants... (II, 11.)
III, 12, 22; V, 17; VIII, 15.	Si les choses conviennent à ta nature, *jouis-en gaiement* et à ton aise. (XI, 16.)

ECCLÉSIASTE.	MARC AURÈLE.
..... Jusqu'à ce que la poussière retourne à la terre dont elle est, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné. (XII, 7.)	Ce qui vient de la terre, retourne à la terre; ce qui vient de l'air, ira de nouveau sous la voûte du ciel. (VII, 50; cf. IV, 21; X, 7.)
Eux, restant dans l'*ignorance*, commettent le mal. (IV, 17.)	Tous ces vices viennent chez eux de l'*ignorance* où ils sont des vrais biens et des vrais maux. (II, 1.)
La vanité de toutes choses, *passim*.	II, 12; XII, 27, etc.
On écrit une infinité de livres; mais une longue étude fatigue le corps. (XII, 12) (1).	Laisse les livres... Débarrasse-toi de la soif des livres. (II, 2, 3.)
Enfin, XI, 5.	X, 26.
Et *peut-être* X, 15.	IV, 46 (celui qui ne sait plus où conduit le chemin.)

M. Tyler trouve beaucoup d'analogie entre le « Catalogue des Temps et des Saisons » (Eccle. III, 2-8) et la règle stoïcienne : τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. (*L. c.* p. 13.)

Ces rapprochements, considérés à part, n'ont pas grande portée; ils prennent plus d'importance si l'on tient compte en même temps des hellénismes et du ton de l'Ecclésiaste. Il en résulte alors une probabilité de bon aloi en faveur de l'opinion qui fait vivre l'auteur sous la domination grecque. Avec les Grecs la doctrine stoïcienne a dû bientôt pénétrer en Palestine; et un Juif cultivé, comme Qohéleth, a fort bien pu la connaître, en retenir les idées compatibles avec sa religion, en laisser quelques échos dans un livre de philosophie et de morale.

VIII

L'ECCLÉSIASTE AVANT LE LIVRE DE LA SAGESSE.

Peut-on descendre avec Grätz jusqu'au règne d'Hérode le Grand? Le Rév. Cheyne, abandonnant son ancienne manière de voir, incline aujourd'hui à regarder cette date comme la plus plausible. « J'avoue, dit-il en parlant du temps d'Hérode le Grand, qu'à présent je ne trouve point d'époque qui rende mieux compte des allusions de l'Eccié-

(1) On cite de Zénon près d'une vingtaine d'ouvrages, tous perdus aujourd'hui. Ses disciples, Ariston, Cléanthe, Sphère, furent, au témoignage de Diogène Laërce, d'une fécondité littéraire remarquable. Chrysippe, à lui seul, aurait écrit plus de sept cent cinq volumes (VII, 180).

siaste (1). » Cependant il est bien difficile d'admettre qu'un nouvel écrit se soit introduit si tard parmi les Livres canoniques! De plus, le Livre de la Sagesse semble tout à fait viser l'Ecclésiaste par une série d'allusions assez claires, non pas, bien entendu, pour contredire ou corriger le moins du monde un auteur reconnu comme inspiré, mais probablement pour expliquer certains passages détournés de leur sens, pour combattre les interprétations abusives d'un livre si exposé à être mal compris; exactement comme ont fait saint Pierre, saint Jean, saint Jacques et saint Jude, au jugement de saint Augustin (2) : dans le but de condamner les commentaires hérétiques de certaines paroles de saint Paul, ces apôtres se sont appliqués tout spécialement, dans leurs Épîtres, à établir que la foi sans les œuvres ne sert de rien.

Afin de mieux réussir dans cette tâche, l'auteur de la Sagesse a pu, comme l'Ecclésiaste, revêtir le personnage de Salomon. Mettons les deux textes en regard, pour en saisir les rapports plus facilement (3).

ECCLÉSIASTE.	SAGESSE.
Tous les jours de l'homme sont des douleurs; ses occupations, des contrariétés... (II, 23.)	*Ils ont dit en eux-mêmes dans leurs pensées perverses :* (II, 1 et suiv.)
Tous les jours de sa vie se sont passés dans les ténèbres, la tristesse, les chagrins nombreux, la maladie, les contrariétés. (V, 16.)	Notre vie est courte et triste;
Personne n'a de pouvoir sur l'esprit pour retenir l'esprit; point de pouvoir sur le jour de la mort. (VIII, 8.) L'homme se rend à sa demeure éternelle. (XII, 5.)	Il n'y a point de remède à la mort de l'homme; on ne connaît personne qui soit revenu des enfers.
Le sort des enfants des hommes et le sort des bêtes est un même sort; les uns meurent comme les autres; ils ont tous un même souffle... Tout va en un même endroit; tout vient de la poussière et tout retourne à la poussière. Qui sait si l'esprit de l'homme monte en haut et si l'esprit de la bête descend en bas vers la terre? (III, 19-21.)	Nous sommes nés par hasard; et après cette vie nous retournons au néant. Le souffle de nos narines est une fumée; la pensée, une étincelle qui jaillit des battements du cœur; l'étincelle une fois éteinte, le corps tombera en poussière; l'âme se dissoudra comme une vapeur sans consistance...

(1) *Jewish religious life after the exile*, 1898, p. 200.

(2) « Nam etiam temporibus Apostolorum non intellectis quibusdam subobscuris sententiis apostoli Pauli, hoc cum quidam arbitrati sunt dicere, *Faciamus mala, ut veniant bona*, etc... Quoniam ergo hæc opinio tunc fuerat exorta, aliæ apostolicæ Epistolæ, Petri, Joannis, Jacobi, Judæ, contra eam maxime dirigunt intentionem, ut vehementer astruant fidem sine operibus non prodesse. » *De fide et operibus*, ch. XIV. Migne, *P. L.*, XL, 211.

(3) Cf. Ch. H. H. Wright, *The Book of Koheleth*, 1883, p. 55-76. — Delitzsch, *Comment.*, p. 218-220.

ECCLÉSIASTE.	SAGESSE.
Semblable à l'ombre, il ne prolongera pas ses jours. (VIII, 13; cf. VI, 12.)	Notre vie est le passage d'une ombre.
Point de souvenir des choses de l'ancien temps; et de celles qui viendront après il n'y aura pas de souvenir non plus chez ceux qui viendront plus tard. (I, 11.)	Et notre nom sera oublié dans le temps; et personne ne se souviendra de nos œuvres.
Les morts... n'ont plus de récompense, car leur souvenir est oublié. (IX, 5.)	Ils n'ont pas cru à la rétribution de la sainteté; ils ont jugé qu'il n'y a point de récompense pour les âmes pures. (II, 22.)
Va, mange ton pain dans la joie, et bois ton vin avec un cœur content, car depuis longtemps Dieu a approuvé toutes tes actions. En tout temps porte des vêtements blancs; ne laisse pas ta tête sans parfum. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, tous les jours de ton existence vaine, qui te sont donnés sous le soleil, toutes ces heures vaines; car c'est ton partage dans la vie... (IX, 7-9.) Réjouis-toi, jeune homme, dans ton adolescence; sois de bonne humeur aux jours de ta jeunesse... (XI, 9; cf. II, 10; III, 22, etc.)	Venez donc et jouissons des biens présents; hâtons-nous d'user des biens du monde pendant la jeunesse; prenons en abondance les vins précieux et les parfums! A nous les fleurs du printemps! Couronnons-nous de roses avant qu'elles soient flétries. Laissons partout des marques de notre joie; puisque tel est notre partage et tel est notre sort. (II, 7-9.)
Il y a un même sort pour le juste et pour l'impie... C'est un mal en tout ce qui se fait sous le soleil que tous aient un même sort... et après (ils vont) vers les morts... Les morts ne savent plus rien du tout, ils n'ont plus de récompense... ils n'ont plus jamais aucune part à tout ce qui se fait sous le soleil. (IX, 2-6.)	Les âmes des justes sont dans la main de Dieu; nul tourment ne les atteindra. Aux yeux des insensés ils ont paru mourir; leur fin a été comptée pour un malheur; et leur départ d'ici pour une ruine. Mais ils sont dans la paix. (III, 1-3; cf. V, 14, 15.)
Là où il y a beaucoup de sagesse, il y a beaucoup de chagrin; et qui accroît sa science, accroît sa douleur. (I, 18.)	Rentré chez moi, je me reposerai avec la Sagesse; car son entretien n'a point d'amertume; sa compagnie ne donne point de douleur, mais du bonheur et de la joie. (VIII, 16.)
Le souvenir du sage, comme de l'insensé, disparaît pour toujours, attendu que dans les jours à venir tous sont oubliés. Oh! comme le sage meurt aussi bien que l'insensé! (II, 16.)	Par elle (la sagesse) j'aurai l'immortalité, et je laisserai à la postérité un souvenir éternel. (VIII, 13.)
Etc.	Etc.

Ces allusions sont trop nombreuses et trop transparentes pour être des coïncidences fortuites : un des auteurs a eu l'autre en vue. Or certainement l'Ecclésiaste n'a pas pu prendre le contre-pied des nobles

enseignements de la Sagesse, et leur opposer de parti pris une morale vulgaire. Donc l'auteur de la Sagesse est venu après; et, par l'exposition d'une doctrine plus élevée, il aura voulu réagir contre les fâcheuses interprétations de certaines paroles de Qohéleth, exploitées par les partisans d'une morale trop large. Pareille intention est très vraisemblable; mais il ne faut pas en faire le but unique du livre, ni même le but principal (1). Admettons avec M. Vigouroux (*M. B.*, § 870) que le livre de la Sagesse a été écrit de 150 à 130 environ av. J.-C.; prenons le demi-siècle précédent, pour donner à la version grecque de l'Ecclésiaste le temps de se produire et de se propager; ce calcul nous conduit vers l'an 200.

IX

LE DOUTE AU SUJET DE L'AME (III, 21) ET PLUSIEURS ALLUSIONS DE L'ECCLÉSIASTE VERS L'AN 200.

Au début de ces *études* (2) j'ai donné plusieurs raisons d'attribuer à l'auteur même, parlant en son propre nom, les idées sombres et le doute fameux du chapitre III, 16-22 :

[16] *Et j'ai vu* encore sous le soleil, qu'à la place du droit il y avait l'impiété, et qu'à la place de la justice il y avait l'impiété. [17] *Je me suis dit :* Dieu jugera le juste et l'impie, parce qu'il a fixé (3) un temps pour tout dessein et pour toute action. [18] *Je me suis dit :* C'est à cause des enfants des hommes; Dieu les éprouve ainsi pour qu'ils voient qu'ils sont par eux-mêmes comme les bêtes. [19] Car le sort des enfants des hommes et le sort des bêtes est un même sort; les uns meurent comme les autres; ils ont tous un même souffle; et l'homme n'a point d'avantage sur la bête; car tout est vanité. [20] Tout va en un même endroit; tout vient de la poussière et tout retourne à la poussière. [21] Qui sait si l'esprit de l'homme monte en haut et si l'esprit de la bête descend en bas vers la terre? [22] *Et j'ai vu* qu'il n'y a rien de mieux pour l'homme que de se réjouir dans ses actions, car c'est là son partage : car qui pourrait lui faire voir ce qu'il y aura après lui?

Reste à démontrer qu'il y a dans ces lignes, y compris le ℣ 21, l'expression d'un sentiment *présent,* d'un état d'âme *actuel* de l'Ecclésiaste (4).

(1) C. L. W. Grimm, dans son introduction au livre de la Sagesse, combat cette exagération (*Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.*, VI, p. 29); il cite, comme partisans de cette opinion outrée, J. E. Ch. Schmidt (*Salomo's Prediger*, 1794), Augusti, *Einleitung ins A. T.*, etc.

(2) Voir *Revue biblique*, oct. 1899, p. 493-497.

(3) שׂם au lieu de שׁם (Houbigant, etc.).

(4) Pour la discussion sérieuse du problème, on ne peut se dispenser de lire les pages remarquables où le R. P. Alf. Durand, S. J., professeur d'Ecriture sainte à Lyon, propose et

1. Si l'on examine attentivement les termes de ce passage, en les comparant aux termes identiques ou analogues de tout le livre partout où se trouve la même marche des idées, on arrivera, je pense, à cette conviction : Toutes les fois que l'auteur, après avoir dit « *J'ai vu telle chose* », ajoute sous forme de conclusion « *Je me suis dit* », il exprime par ces derniers mots sa manière de voir, résultat de son expérience; et le jugement ainsi formulé répond toujours à sa pensée *actuelle*. Voici quelques exemples :

Et je me mis à examiner la sagesse, la folie et la sottise... *Et je vis* que la sagesse l'emporte sur la folie, autant que la lumière l'emporte sur les ténèbres. Le sage a ses yeux dans la tête, et l'insensé marche dans les ténèbres. *Et j'ai compris* aussi qu'ils ont tous deux le même sort. *Et je me suis dit :* Je subirai moi aussi le sort de l'insensé; pourquoi donc ai-je tant cultivé la sagesse? *Et je me suis dit :* Cela encore est vanité! (II, 12-15.)

Il y a un mal que *j'ai vu* sous le soleil, et il est grand pour les hommes. Un homme a reçu de Dieu la richesse, les trésors et la gloire; rien ne lui manque de tout ce qu'il peut désirer, et Dieu ne le laisse pas en jouir; un étranger en jouira : c'est une vanité et un grand malheur. Qu'un homme ait cent enfants, qu'il allonge les jours et les années de sa vie; si son âme n'est pas rassasiée de ces biens, et s'il n'a pas même un tombeau, *je dis* (אָמַרְתִּי) : Mieux vaut un avorton! (VI, 1-3.)

Et enfin, immédiatement avant le passage discuté :

J'ai vu les occupations que Dieu a données aux enfants des hommes pour les occuper. Il a bien fait chaque chose en son temps; et même il a mis dans leur esprit toute la durée des temps, sans que l'homme puisse saisir l'œuvre que Dieu a faite depuis le commencement jusqu'à la fin. *J'ai compris* qu'il n'y a de bon en tout cela que de se réjouir et de se bien traiter dans sa vie. Et encore pour tout homme qui mange, boit, et se traite bien au milieu de sa peine, cela est un don de Dieu. *J'ai compris* que tout ce que Dieu fait durera toujours... (III, 10-14.)

Ainsi, j'ai examiné ces divers passages — j'en imite le style pour rendre plus sensible la valeur des expressions; — et j'ai vu que l'Ecclésiaste employait le même tour de phrase avec le même sens; et je me suis dit : A la fin du chapitre III, comme dans les passages analogues, l'Ecclésiaste exprime son état d'âme actuel. Et j'ai compris qu'il y avait même ici, au ℣ 18, une raison spéciale de voir un sentiment présent : c'est que la phrase précédente (℣ 17) commençant par la même formule « *Je me suis dit* », exprime un sentiment présent.

2. Puis je me suis mis à considérer la conclusion de ce morceau, le ℣ 22; et j'ai vu que c'était le refrain de tout le livre, et, par suite, la pensée de l'auteur au moment où il écrivait : *agir et jouir dans la*

expose avec lucidité une autre explication (*Les rétributions de la vie future dans l'A. T.*, 2e article, *Études*, 5 avril 1900, p. 43-45).

vie présente, parce qu'il n'y a plus d'action après la mort, plus de jouissance dans le scheol. (III, 12; V, 17; VI, 6; IX, 7, 10; XI, 7, 8.) Et je me suis dit : La pensée intime et habituelle de l'auteur ne peut pas être présentée comme conclusion logique et naturelle d'un *doute passé, répudié par lui.* Et à quel signe reconnaîtrais-je un *désaveu* dans cette réflexion du ℣ 21 soutenue et encadrée de deux autres, ℣ 17 et 22, qui certainement ne sont pas désavouées? S'il s'agit d'une tentation d'autrefois, dont l'Ecclésiaste a triomphé au moment où il la confesse, un mot du texte devrait au moins l'insinuer. C'est chercher ce mot trop loin, semble-t-il, que de le prendre au ch. XII, ℣ 7, après neuf chapitres sur toutes sortes de sujets disparates. Donc le ℣ 21 est l'expression des sentiments actuels de l'auteur; c'est un doute sur un problème qui l'embarrasse au temps même où il écrit. Pareil doute, en harmonie avec la suite logique des idées, est bien admissible au point de vue critique et linguistique; reste à examiner s'il est aussi vraisemblable historiquement.

*
* *

Suivant la solution proposée dans les premières pages de ce travail (1), l'Ecclésiaste *ne doute pas de la survivance de l'âme,* puisqu'en plusieurs endroits il admet un au-delà; mais il doute de l'état de l'âme après la mort; il ignore *où va l'âme,* séparée du corps. C'est bien, avouons-le, le sens le plus direct et le plus naturel des mots : « *qui sait si l'âme de l'homme monte...* » Opposés à la doctrine traditionnelle qui plaçait *en bas* le séjour des morts, ces mots offrent l'expression d'un doute entre deux alternatives : l'âme *descendra-t-elle* au scheol, ou *montera-t-elle* quelque part là-haut? Si la vie matérielle de l'homme ressemble à celle des bêtes (℣ 19), lui ressemblera-t-elle jusqu'au bout, le corps tombant en poussière et l'âme se rendant à la sombre demeure souterraine? Qui sait si dans une région supérieure une existence plus sereine lui est réservée, au lieu des ténèbres et de l'inaction du scheol? (Cf. IX, 10; XI, 8.) Puisque personne ne peut dire (avec précision et certitude) ce que l'on trouve après la mort, le mieux est de profiter de toute l'action possible en ce monde (℣ 22).

Ainsi, disais-je, l'auteur aurait « hésité entre l'ancienne conception du scheol et les idées nouvelles plus consolantes qui préparaient la doctrine évangélique ». Comme il s'agit là du progrès des idées juives dans les derniers siècles avant l'ère chrétienne, il fallait, avant de traiter cette question, assigner au livre hébreu une date approximative.

(1) *R. B.*, oct. 1899, p. 500.

Demandons-nous maintenant ce que, vers l'an 200, l'Ecclésiaste pouvait penser sur l'autre vie. Et ici encore ne reculons pas devant quelques citations explicatives, démonstratives ou justificatives. L'excellent écrivain catholique cité au premier chapitre de ces études ne craint pas de constater que le Judaïsme des derniers siècles avant Jésus-Christ sortit décidément de son exclusivisme primitif, et joua un rôle important dans les grandes relations internationales de cette époque. Par suite, il absorba, plus ou moins, quelques opinions religieuses d'origine étrangère. « *Les doctrines eschatologiques sont justement celles où, pour la plus grande part, on ne trouve plus alors les conceptions purement bibliques, ni la simple évolution de celles-ci, mais plutôt un mélange des idées bibliques avec certaines idées venues de l'étranger, de la Grèce en particulier* (1). » Si l'Ecclésiaste a connu la philosophie grecque, il a pu y voir les âmes *monter vers le ciel après la mort* (2).

La croyance des Esséniens sur ce point témoigne du mouvement des idées en Palestine au cours du IIe siècle avant Jésus-Christ. Sans vouloir combler par des conjectures le vide immense de l'histoire juive avant le temps des Maccabées, on peut, en matière d'idées, arguer d'une époque à celle qui précède immédiatement; car une doctrine n'est pas née d'hier quand elle s'impose à toute une secte. Le portrait des Esséniens tracé par Flavius Josèphe ne mérite pas sans doute une entière confiance : cet auteur est justement suspect de flatter sa nation, et d'accommoder l'histoire juive au goût des Grecs et des Romains. Pharisiens, Sadducéens et Esséniens deviennent aussitôt sous sa plume trois écoles de philosophie. Toutefois, s'il a embelli et coloré les faits, il ne les a pas inventés de toutes pièces; et, dégagée des assaisonnements, la substance du récit reste vraie. Voici donc, suivant Josèphe, la doctrine eschatologique des Esséniens. « Chez eux s'est établie l'opinion que les corps sont périssables, d'une matière qui ne doit pas durer, mais que les âmes, immortelles, dureront toujours. Venues des plus pures régions de l'éther, attirées par une sorte de charme naturel, elles ont été enchaînées dans les corps comme dans une prison. Quand elles sont délivrées des liens de la chair, comme affranchies d'un long esclavage, *elles s'envolent joyeuses là-haut.* Suivant une croyance

(1) L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie*, 1890, p. 119.

(2) Cf. Marc Aurèle, VII, 50, cité plus haut. « Ces vers étaient tirés d'une pièce aujourd'hui perdue d'Euripide, intitulée *Chrysippe*. Lucrèce semble avoir traduit les vers d'Euripide, dans ce passage du liv. II :

Cedit enim retro, de terra quod fuit ante,
In terras : et quod missum est ex ætheris oris,
Id rursum cœli relatum templa receptant. »

(Note de M. Alexis Pierron.)

semblable à celle des Grecs, les âmes pieuses ont au delà de l'océan un séjour jamais attristé par la pluie, la neige ou la chaleur, et toujours rafraîchi par un doux zéphyr qui souffle du côté de l'océan. Quant aux âmes des impies, ils les relèguent dans des profondeurs obscures et glacées, où ont lieu des châtiments éternels. » (*De bello jud.* II, VIII, 11.)

Sur ce progrès des idées eschatologiques consultons un document plus important de source juive, le livre d'Hénoch, écrit en Palestine et dont le texte primitif était l'hébreu. Dans la première partie du livre, composée probablement avant 170 av. J.-C. (1), Hénoch est transporté à l'ouest de la terre; il voit là une grande et haute montagne et de vastes places préparées pour les âmes des morts avant le jugement. Et il demande à l'ange qui l'accompagne : « Pourquoi ces esprits sont-ils tous séparés les uns des autres? » L'ange lui répond : « Ces trois divisions sont faites pour séparer les esprits des morts; *les âmes des justes sont séparées des autres :* elles ont une source d'eau et de la lumière au-dessus. » Puis il lui montre deux autres quartiers, l'un « pour les pécheurs morts et enterrés sans avoir subi le jugement pendant leur vie », l'autre pour les pécheurs frappés par la mort à cause de leurs crimes (XXII, 8-13). Cette remarquable distinction de divers états des âmes après la mort est beaucoup plus accentuée dans la partie moins ancienne du livre d'Hénoch, XXXVII-LXXI (2). Hénoch est enlevé de terre dans un tourbillon et porté jusqu'aux extrémités du ciel. « Là je vis, dans une autre vision, *les demeures des Saints et le lieu de repos des justes.* Là mes yeux virent leurs demeures avec ses anges justes... Je désirais habiter là; mon âme aspirait à ce séjour... *Ceux qui ne dorment pas te louent; ils se tiennent devant ta gloire* et la bénissent, la louent, l'exaltent, en disant : « Saint, saint, saint est le « Seigneur des esprits; il remplit la terre d'esprits. » Et là mes yeux virent devant lui *tous ceux qui ne dorment pas...* » (XXXIX; cf. XLI, 2; XLVIII, 1).

En présence de pareils témoignages M. Ferdinand Delaunay a le droit de conclure : « Suivant cette donnée, l'âme juste, après la mort du corps, *s'élève vers les régions célestes* et trouve auprès de Dieu un bonheur sans fin... *Il semble qu'il y eût alors, dans la Palestine, deux opinions : suivant l'une, les bons habitaient, après leur mort, le séjour de la félicité céleste,* attendant l'heure où l'Élu les associerait à son triomphe; *suivant l'autre, les bons étaient engloutis par le scheol* et

(1) R. H. Charles, *The book of Enoch*, 1893, p. 55, 56.

(2) Date 94-79 (Charles). Cette partie contient des interpolations tirées d'une *Apocalypse de Noé.*

voués à la mort comme le reste des hommes, mais l'Élu devait les ressusciter au jour de sa grande manifestation (1). »

*
* *

Plus d'une allusion de l'Ecclésiaste devient assez claire, semble-t-il, quand on la rapporte à la société juive de l'an 200 av. J.-C. ou environ. Lorsque Mathathias et ses fils organisèrent la résistance contre la persécution d'Antiochus Épiphane, il existait dans la nation juive deux partis politiques et religieux, « le groupe des Assidéens, puissant en Israël », qui se joignit aux Maccabées, avec tous les partisans de la Loi (I Mac. II, 42); et, contre eux, les Juifs *hellénistes*, gagnés peu à peu à la civilisation grecque introduite en Palestine à la suite des conquêtes d'Alexandre. Les Assidéens ou « hommes pieux » (Ἀσιδαῖοι, חסידים, *Ḥasidim*) étaient probablement les successeurs des Juifs zélés qui secondèrent Esdras et Néhémie dans leur réforme. Après le triomphe des Maccabées, ils se divisent en deux sectes : les *Esséniens* se tournent vers la vie mystique; les *Pharisiens* continuent à défendre activement la Loi et déclarent à l'hellénisme une guerre acharnée. A cette époque le second parti, favorable à l'influence étrangère, apparaît nettement dans l'histoire sous le nom de *Saducéens*. « Le Saducéen restera jusqu'à la fin, et sera toujours davantage l'épicurien pratique, l'homme qui a de la religion sans avoir de piété, qui fait à l'étranger toutes les concessions qu'il exige pourvu qu'il le laisse tranquille; séduit par l'élégance des Grecs et par leurs bonnes manières, il donnera jusqu'au bout le spectacle scandaleux de ses complaisances pour eux, acceptant leurs gymnases, leurs jeux, leurs théâtres, et même trouvant de bon ton de pratiquer leur corruption (2). »

Ce type achevé du Saducéen *radical* est encore bien rare deux siècles avant Jésus-Christ, si tant est qu'il existe. Dans tous les cas, Dieu nous garde d'appliquer à l'Ecclésiaste un pareil portrait. Personne n'y songe. Tout ce qu'il est permis de dire sans exagération, c'est qu'alors, en face du parti rigoriste, un groupe de Juifs se formait, moins absolu dans les principes, moins austère en morale, moins intraitable en politique et moins exclusif de tout ce qui n'était pas Juif. Dieu, dont la Providence distribue les biens de l'ordre surnaturel dans une

(1) *Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-chrétienne*, 1874, p. 231, 232. — Cf. Atzberger, *l. c.*, p. 137, 138.

(2) Edmond Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, l. II, ch. I, 2e éd., p. 264. « Quelle que soit l'origine du mot Saducéen, il faut l'écrire avec un seul d. Ni Tsadekia ni Tsadok ne prennent de daguesch et c'est à tort que Josèphe orthographie ce mot Σαδδουκαῖος. » (*Ibid.*, p. 261, note 7.)

proportion et une harmonie parfaites avec ceux de l'ordre naturel, selon les besoins des temps, a pu choisir dans ce milieu un esprit cultivé, à la fois croyant et philosophe, pour en faire le représentant autorisé de certaines idées, l'auteur inspiré d'un livre plein d'utiles leçons. Qohéleth aurait ainsi plusieurs traits du Sadducéen orthodoxe et modéré, tel qu'il pouvait être avant l'insurrection des Maccabées, adversaire des pratiques excessives et des prescriptions minutieuses, sans aigreur pourtant et sans animosité. « Ne précipite pas tes paroles, dit-il, et ne te hâte pas de prononcer des mots devant Dieu ; car Dieu est dans le ciel, et toi sur la terre; aussi que tes paroles soient peu nombreuses; car beaucoup de soucis amènent le rêve; et beaucoup de paroles, un langage insensé. » (Eccle. v, 1, 2.) N'est-ce pas une allusion à ces longues prières que « les Juifs bredouillaient à la hâte » (1)? L'usage de ces oraisons diffuses, recommandées par les rabbins, remontait sans doute assez haut, et durait encore au temps de Notre-Seigneur. — Ailleurs l'Ecclésiaste semble s'élever contre les sacrifices trop multipliés (iv, 17). — En présence des deux partis extrêmes qui se disputaient la direction du peuple, je comprends cet avis : « Ne sois pas trop juste, et ne sois pas sage à l'excès : pourquoi te perdre? Ne sois pas trop méchant et ne sois pas insensé : pourquoi mourir avant le temps? » (vii, 16, 17.) C'est-à-dire : évite deux excès, garde le juste milieu entre les gens trop zélés (les Pharisiens), qui poussent toutes choses à bout, et les impies qui abandonnent les pratiques essentielles de la religion. — Et puis, cette invitation fréquente à jouir de la vie avec modération ne pouvait venir que d'un helléniste, ancêtre des Sadducéens. De même, le conseil de pratiquer le commerce sans redouter les relations avec l'étranger (xi, 1). Et encore, l'indignation contre le bouleversement de l'ordre social, qui met les esclaves à la place des grands et les grands à la place des esclaves (x, 5, 6, 7). Car « si les Tsadoukim étaient le parti de la noblesse, les Hassidim et leurs disciples étaient le parti de la bourgeoisie et du peuple » (2).

CONCLUSION.

Tous ces indices réunis : allusions à un état de choses douloureux, plein d'abus, mais relativement calme, antérieur par conséquent à la guerre des Maccabées et à la période aiguë de la lutte entre Pharisiens et Sadducéens; — probablement quelques reflets des idées grecques;

(1) Ed. Stapfer, *l. c.*, p. 374.
(2) J. Cohen, *Les Pharisiens*, t. I, p. 101.

dans la pensée, le ton et l'allure du livre, un esprit et un langage philosophiques qui ne semblent pas sortir des sources pures du Judaïsme, et sont inconnus dans l'ancienne littérature hébraïque ; — enfin et surtout, la langue, hérissée de termes et de formes de la plus basse époque, et voisine de la Mischna ; — tout cela nous invite à désigner, avec plusieurs des meilleurs critiques contemporains, comme date approximative du livre de l'Ecclésiaste, l'an 200 avant Jésus-Christ.

La question est loin d'être épuisée. A quelle époque précise parut cet écrit singulier : là-dessus la critique pourra fournir de nouvelles lumières. En tout cas, il n'est pas antérieur à l'exil : ce point reste légitimement et définitivement acquis. Parmi les auteurs, exégètes, professeurs d'Écriture sainte, qui pensent aujourd'hui ne pas pouvoir attribuer à Salomon le livre de l'Ecclésiaste, il m'est permis de nommer les RR. PP. Zenner, Ferd. Prat et Alf. Durand, S. J. Au jugement du R. P. Brucker, il n'y a nulle obligation de croire que le roi Salomon a écrit ce livre; il est même plus probable qu'il ne l'a point écrit, et, en tout cas, il est manifeste qu'il ne peut l'avoir rédigé sous sa forme actuelle.

Dans un exposé magistral des progrès, des devoirs et des droits de la critique, le R. P. Lapôtre félicitait naguère les exégètes catholiques « qui demandent simplement qu'on ne s'établisse pas sur des positions mal choisies et trop faciles à emporter, qu'on ne s'attarde pas dans des réduits croulants, dans des ouvrages en l'air, dont l'enlèvement certain par l'ennemi ne peut que compromettre l'issue de la campagne, entraîner des déroutes sans ordre, ou des capitulations sans gloire (1) ». Quand on s'aperçoit que d'anciennes opinions, étayées à diverses reprises, tombent toujours en ruines, faute de base solide, vouloir à tout prix les maintenir debout et les défendre comme les forteresses du dogme, serait une fâcheuse erreur de tactique. Les esprits qui se proclament indépendants à l'égard de tout dogme, accusent assez souvent l'Église catholique de refuser aux recherches critiques et scientifiques la liberté nécessaire, en emprisonnant l'intelligence des croyants dans une doctrine inflexible toute hérissée d'articles de foi. Ce reproche n'est pas fondé. L'Église, il est vrai, ne se hâte pas d'approuver et d'accepter nombre d'hypothèses, en faveur aujourd'hui, mortes et oubliées dans six mois; et par cette sage lenteur elle évite de compromettre la sûreté et la dignité de son enseignement; mais, en se taisant, elle ne condamne pas : elle laisse à la libre discussion des fidèles une foule de

(1) *Un siècle. Mouvement du monde de* 1800 *à* 1900, t. II, p. 92.

questions que ses adversaires, afin de mieux peindre le joug qui pèse sur les catholiques, prennent trop facilement pour des vérités définies. L'intelligence du croyant n'est réfractaire à aucun progrès légitime; sur les points révélés soumise à l'auteur de toute vérité, elle reste libre et ouverte à toute vérité; et cette lumière de la foi, qui lui vient de plus haut, s'ajoute aux autres, au lieu de les éteindre.

Albert Condamin, S. J.

Toulouse. Mai 1900.

ÉTUDE
SUR LE PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Les cinq premiers versets du quatrième évangile constituent la préface proprement dite. Cependant, le récit de l'histoire évangélique ne commence qu'au verset 19. C'est donc avec raison que l'on considère le passage intermédiaire comme faisant partie du prologue. D'où il suit qu'il y a, en réalité, deux exordes, l'un spéculatif (1-5) que nous avons étudié dans la première partie de ce travail (1), l'autre historique (6-18). C'est de ce dernier que nous devons nous occuper maintenant.

II.

6 Il y eut un homme envoyé de Dieu, qui se nommait Jean. — 7 Il vint en témoignage, pour témoigner touchant la lumière, afin que tous crussent par lui. — 8 Non qu'il fût la lumière, mais afin qu'il rendît témoignage touchant la lumière. — 9 La lumière véritable, qui éclaire tout homme, venait dans le monde. — 10 Il était dans le monde, et le monde fut fait par lui, et le monde ne le connut pas. — 11 Il vint chez lui, et les siens ne le reçurent pas.

Il est évident que nous sommes ici sur le terrain de l'histoire. Mais, dans l'esprit des écrivains du Nouveau Testament, l'Évangile ne commence qu'avec le ministère de Jean et le baptême de Jésus. C'est ainsi que saint Marc met en scène le Précurseur dès les premières lignes de son livre, tandis que, dans saint Matthieu et dans saint Luc, la nativité et l'enfance du Sauveur font l'objet de considérations préliminaires, qui constituent de véritables préfaces (Mt. I-II ; Lc. I-II). L'auteur du quatrième évangile a adopté le même cadre que ses devanciers ; pour lui comme pour les rédacteurs des Synoptiques, l'Évangile a surtout pour objet la vie publique de Jésus. S'il donne quelques indications sur les événements qui ont précédé le baptême, il le fera brièvement et à titre d'introduction. C'est ce qu'il a fait en réalité et ce n'est pas sans motif que M. Resch reconnaît dans la deuxième partie du prologue johannique une rapide esquisse de l'évangile de

(1) Voir *Revue*, janvier 1900, p. 5.

l'enfance, un résumé des récits qui servent d'exorde aux livres de Matthieu et de Luc (1).

Conformément à la méthode employée dans les deux premiers chapitres du troisième évangile, l'auteur du prologue rapporte la naissance et la mission de Jean-Baptiste parallèlement à la naissance et à la mission de Jésus. Son intention est manifeste : établir un rapprochement et une comparaison entre le Précurseur et le Messie. Mais rien ne permet de voir dans ce rapprochement une antithèse et un contraste. Les trois versets 6-8 ne font que reproduire en termes généraux l'histoire de Jean-Baptiste, que nous lisons dans Luc, I, 15-25, 57-79, et se rattachent de la manière la plus naturelle aux versets suivants, dans lesquels l'auteur sacré résume à sa manière et à son point de vue la naissance du Sauveur. L'opinion de M. Baldensperger, qui voit dans ce fragment la contre-partie des prérogatives attribuées au Logos dans les cinq premiers versets, est dépourvue de fondement (2). Au verset 6, l'évangéliste commence un paragraphe nouveau. S'il parle d'abord de Jean, c'est pour se conformer à l'ordre historique des faits. Il est vrai que la mission du Précurseur est signalée au moyen du verbe dont on s'est servi plus haut (v. 3) au sujet de la création du monde par le Logos, ἐγένετο. Mais ce verbe a ici une signification particulière : il ne marque pas l'origine, mais simplement l'existence d'une manière indéterminée. L'évangéliste ne veut pas dire que le Précurseur a été *fait* ou *produit* par opposition au Logos, lequel *était dès le principe :* son expression est un hébraïsme des plus communs, qui répond exactement à la tournure française : il y eut un homme (3). Le verbe ἐγένετο a une portée simplement historique et devrait se traduire en latin par *exstitit*. Même simplicité dans le reste du verset : les indications qui s'y trouvent n'ont rien de caractéristique et, à considérer cette phrase isolément, il serait difficile de reconnaître le personnage sur lequel l'écrivain veut appeler l'attention du lecteur. Sous l'ancienne Loi, les hommes envoyés de Dieu n'étaient pas rares et, d'un autre côté, le nom de Jean était fort répandu (4). Aussi il n'est nullement

(1) *Das Kindheitsevangelium*, p. 245-255.

(2) Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, p. 5 et s.

(3) Mc. I, 4 ; Lc. I, 5. Un exemple remarquable de cette expression se trouve au début du premier livre de Samuel : ויהי איש אחד. Les LXX ont traduit avec raison ἄνθρωπος ἦν. Pourtant le rédacteur du ms. A, trop soucieux de l'exactitude matérielle, a cru devoir adopter une tournure calquée sur l'hébreu et a adopté une expression analogue à celle de notre évangile : καὶ ἐγένετο ἄνθρωπος εἷς. Méritan, *la Version grecque des livres de Samuel*, p. 77 et s.

(4) En hébreu : יְהוֹחָנָן ou יוֹחָנָן. En grec : Ἰωανᾶν, Ἰωνάν, Ἰωάνναν, Ἰωάννα, Ἴωνα, Ἰωάνα, Ἰωάνης, Ἰωάννης (syr. ܝܘܚܢܢ).

probable que le quatrième évangéliste, en mentionnant le nom du Précurseur, attache à ce nom une importance spéciale. Il est vrai que sa déclaration reproduit presque à la lettre celle de Zacharie dans saint Luc (I, 63; comp. I, 13 et 60); mais elle vise la vie publique de Jean-Baptiste et son rôle par rapport au Messie et, en cela, elle est en parfaite harmonie avec les renseignements que nous donne le troisième évangile. On se souvient que le fils de Zacharie a pour mission de préparer les voies au Messie, de « convertir les cœurs » pour les ramener à Dieu (Lc. I, 16-17, 76). C'est ce que dit l'auteur du quatrième évangile dans un autre langage (v. 7). Les termes *témoignage* et *témoigner* sont éminemment johanniques; ils sont toujours mis en rapport avec un objet qui sollicite l'adhésion. Cet objet est ici le Verbe-Lumière, le Logos se manifestant aux hommes et les invitant à s'unir à lui par la foi (III, 16-18, 36; V, 46; VI, 35, 47; VII, 38, etc.). Si le Précurseur est mis au second plan, l'idée d'amoindrir son rôle est absolument étrangère à l'esprit de l'écrivain. On peut même dire que l'évangéliste s'efforce de relever la dignité de son ministère. Sans doute, il n'est pas le principe de lumière et de vie, mais il est l'intermédiaire indispensable entre la Lumière et les hommes. Il ne suffit pas que la Lumière brille dans le monde; encore faut-il qu'il y ait quelqu'un qui la fasse reconnaître, en la montrant, pour ainsi dire, du doigt à ses contemporains et en disant : le Révélateur que vous attendez, le voilà. Or, c'est en cela précisément que consiste le témoignage de Jean-Baptiste (I, 29, 36). Comment peut-on soutenir que l'évangéliste veut diminuer la personne du Précurseur au profit de celle de Jésus (1)? Le contraire ne semble-t-il pas résulter de cette affirmation que Jean vint pour que *tous* les hommes *crussent par lui?* Les deux derniers mots (δι' αὐτοῦ) se rapportent bien à Jean-Baptiste et à sa qualité de témoin comme l'indique le parallélisme qui règne entre le membre de phrase dont ils font partie et la proposition qui précède.

Les commentateurs qui voient dans le prologue une intention polémique se basent de préférence sur le verset 8. Selon M. Baldensperger, ce verset est le point central du morceau. Aussi, arrivé à ces mots οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, le critique allemand est pris d'un accès d'enthousiasme et interrompt ses observations grammaticales pour laisser échapper des accents lyriques (2). Cette simple phrase lui inspire une confiance imperturbable dans la théorie qu'il soutient : si l'on méconnaît le caractère polémique du prologue, le verset 8 n'est

(1) Baldensperger, p. 6 et s.
(2) Voir *Rev. bibl.*, VIII, p. 152.

qu'une phrase « gauche, lourde et incompréhensible » (1); si l'on admet, au contraire, que l'évangéliste établit une antithèse entre Jean et Jésus, il offre un sens parfaitement clair. Parlant de Jean-Baptiste, l'auteur sacré restreint son rôle à celui de témoin et lui refuse énergiquement le titre de Messie : *il n'était pas, lui, la Lumière*. Une telle affirmation donne à entendre que le Logos-Lumière s'est manifesté aux hommes dans un personnage autre que Jean, c'est-à-dire dans Jésus. Cette interprétation n'est pas nouvelle : longtemps avant M. Baldensperger, M. Godet l'avait adoptée, voyant lui aussi, dans le quatrième évangile, « une intention polémique contre les gens qui attribuaient au Précurseur la dignité de Messie » (2). Nous croyons qu'elle ne répond pas à l'esprit du contexte. En effet, si l'on considère attentivement les deux versets 7 et 8, on ne tarde pas à reconnaître qu'il y a entre eux un lien logique des plus étroits. Le verset 8 est amené par les derniers mots de la phrase précédente, auxquels il sert de correctif. Quoique rigoureusement vraie en elle-même, cette affirmation que Jean est venu *afin que tous crussent par lui* est de nature à provoquer un malentendu; un lecteur peu familiarisé avec la doctrine chrétienne pourrait, d'après cela, se faire une idée exagérée du rôle du Baptiste. Pour prévenir cet inconvénient, l'auteur ajoute aussitôt : *non qu'il fût la lumière*. Comme on le voit, en rappelant que Jean n'est pas le Messie, son intention n'est pas précisément de dissiper une confusion déjà répandue dans une certaine catégorie de croyants, mais plutôt de prévenir une erreur à laquelle son propre langage aurait pu donner naissance.

Jean-Baptiste est le témoin officiel du Verbe-Lumière : telle est l'idée dominante du passage que nous venons d'analyser (6-8). Le morceau qui suit immédiatement (9-11) a trait aux manifestations de la Lumière.

Sans partager l'opinion de M. Baldensperger, qui voit dans le prologue une antithèse systématique entre Jean et Jésus, nous devons reconnaître que les versets 8 et 9 contiennent une opposition manifeste entre le Précurseur et le Messie. En appelant ce dernier la *Lumière véritable*, l'écrivain sacré lui décerne précisément le titre qu'il vient de refuser à Jean-Baptiste. Plusieurs interprètes ont cru devoir maintenir l'ordre des propositions et traduire, conformément à la leçon donnée par la version latine, en faisant rapporter le dernier membre : *venant dans le monde*, à ἄνθρωπον. A ne considérer que les termes de la phrase, cette

(1) Ohne polemische Absicht gegen entgegengesetzte Behauptungen in der Umgebung des Verfassers wäre 8 ungeschickt, schleppend und bedeutungslos, p. 6.

(2) *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, 3e éd., II, p. 61. Comp. I, p. 364 et s.

construction peut se justifier. Mais, si l'on tient compte du contexte, on se persuade aisément que le participe ἐρχόμενον appartient à la proposition principale et se rapporte non aux hommes, mais à la Lumière (1). C'est donc la Lumière qui venait (mot à mot, *était venant*, ἦν ἐρχόμενον) dans le monde. De quelle venue est-il ici question et quel sens l'évangéliste veut-il donner au mot *monde?* La venue dont il s'agit est intimement liée à la circonstance historique mentionnée dans les trois versets précédents, le témoignage de Jean-Baptiste. Dès lors, il ne peut pas être question d'autre chose que de la manifestation du Verbe dans la chair. Toutefois, l'évangéliste n'a pas en vue le fait de l'incarnation; on peut même dire qu'il ne vise directement aucun fait précis. Ce n'est pas sans raison qu'il emploie le verbe à un temps indéterminé. La phrase, en effet, embrasse toute la période qui s'écoula depuis la conception du Verbe jusqu'au baptême. Durant l'enfance et la vie cachée de Jésus, la Lumière est bien dans le monde, mais elle n'a pas encore brillé aux yeux des hommes. Or l'évangéliste la considère en tant qu'elle *éclaire tous les hommes*. Au point de vue où il se place, avant la manifestation surnaturelle qui la révéla au moment du baptême, elle n'était pas encore venue, mais elle venait, ἦν ἐρχόμενον (2). Dans sa pensée, la venue du Verbe est parallèle au ministère de Jean-Baptiste. Celui-ci est le Précurseur au sens littéral du mot : contemporain du Messie, il le précède et l'annonce. C'est ce qui explique la forme singulière de son témoignage : *il y a au milieu de vous quelqu'un que vous ne connaissez pas, qui vient après moi...* (I, 26-27).

La « venue » de la Lumière a pour terme le milieu dans lequel le Messie doit faire son apparition solennelle, *le monde*. Cette dernière expression est une de celles qui reviennent le plus fréquemment dans les écrits johanniques. Elle y revêt plusieurs significations sensiblement différentes : elle désigne tantôt l'ensemble des êtres créés, tantôt les hommes en général, tantôt une portion de l'humanité. D'après ce que nous avons dit, c'est la deuxième de ces trois acceptions qui répond ici à la pensée de l'évangéliste : durant toute la période cachée de sa vie terrestre, le Verbe divin allait *vers* le monde (εἰς τὸν κόσμον); précédé de Jean-Baptiste comme d'un héraut précurseur, il parcourait l'étape intermédiaire qui séparait son existence éternelle de son ministère messianique. L'auteur signale incidemment l'universalité de sa

(1) Un commentateur récent, le P. Knabenbauer, a cru devoir s'en tenir à la construction de la Vulgate. *Comm. in Evang. sec. Joannem*, p. 75.

(2) On a essayé de rendre cet imparfait de plusieurs manières : *devait venir* (Luthardt), *était sur le point de venir* (Holtzmann). Pour rendre avec exactitude l'idée contenue dans ce verbe, il suffit de traduire à la lettre : *était venant* ou simplement *venait*.

mission en disant : *qui éclaire tout homme*. L'emploi du présent laisse entendre l'actualité de son point de vue. Au moment où il écrit, la prédication évangélique a depuis longtemps franchi le cercle du judaïsme et rayonné partout.

Le contenu du verset 10 confirme le commentaire qu'on vient de lire. Comme nous l'avons dit, le mot monde est équivoque. C'est pourquoi l'auteur, après avoir dit que la Lumière venait dans le *monde*, croit devoir prévenir un malentendu en ajoutant : *Il était dans le monde*. Dans cette proposition, le monde est pris pour l'ensemble des créatures, comme on le voit par le membre de phrase qui suit immédiatement : *et le monde fut fait par lui*, assertion équivalente de celle que nous avons rencontrée dès le début : *tout fut fait par lui* (v. 3). Nous retrouvons ici le pronom au masculin, δι' αὐτοῦ. Mais, entre ce pronom et le sujet exprimé dans la phrase qui précède (τὸ φῶς), le désaccord n'est que grammatical : il est provoqué par l'idée du Logos qui domine tout le Prologue et qui revient à l'esprit du rédacteur. Au dernier membre du même verset, le mot *monde* reprend la signification qu'il avait au verset 9 et désigne l'humanité.

Maldonat prétend qu'il est ici question du Verbe incarné et les raisons sur lesquelles il appuie son commentaire sont ingénieuses. Les deux versets 10 et 11, dit-il, appartiennent à un même ordre d'idées. Or, qui ne voit, ajoute-t-il, qu'au verset 11 il s'agit de la venue du Verbe fait chair? En outre, il est dit que le Verbe étant dans le monde, le monde ne l'a pas connu. Or, s'il est vrai que le seul spectacle des choses créées suffit pour faire connaître aux hommes l'existence d'un Dieu unique, auteur de l'univers, il n'est pas moins vrai que l'idée du Verbe comme personne divine est inaccessible à la raison naturelle. Dès lors, de quel droit l'évangéliste reprocherait-il aux hommes, qui n'avaient pas encore reçu le secours de la Révélation chrétienne, de l'avoir ignorée (1)? L'illustre exégète est étonné que ces arguments ne se soient pas offerts à l'esprit des anciens commentateurs et que les Pères de l'Église soient unanimes à voir dans ce passage la présence du Verbe dans le monde antérieurement à l'incarnation (2). Il serait bien plus étonné s'il revenait aujourd'hui : il pourrait constater que la critique moderne est restée fidèle à l'ancienne interprétation. Ses arguments, en effet, sont loin d'avoir la valeur décisive qu'il leur attribue.

(1) *Evang. sec. Joann.*, cap. I, nn. 100-101.

(2) « Mirum quanto consensu veteres interpretes de Verbo antequam caro fieret, hunc locum intelligant... Quasi de Verbi divinitate loquatur Joannes qua antequam in mundum veniret, in mundo, et ubique erat, omnia implens, omnia sustinens, omnia conservans, omnia gubernans. » (Cap. I, n. 99.)

Le premier se retourne aisément contre la thèse qu'il est destiné à soutenir : le verset 10 doit être entendu dépendamment du verset 11. Mais, comme nous le verrons bientôt, le contenu du verset 11 se rapporte à des faits antérieurs à l'incarnation. Le second argument est mieux fondé et ne laisse pas de créer quelques embarras à l'exégèse théologique. En admettant que l'évangéliste fasse au monde un grief d'avoir ignoré le Verbe se manifestant dans les œuvres de la création, n'est-ce pas aller au delà de sa pensée que de voir dans ce texte l'expression exacte de sa doctrine touchant la personne du Verbe ? Comme nous aurons l'occasion de le démontrer plus loin, les versets 10 et 11 constituent une sorte de digression : ils contiennent des considérations rétrospectives, destinées à expliquer le fait affirmé au verset 9 : *La lumière véritable qui éclaire tout homme, venait dans le monde.* Cette assertion, prise en elle-même, paraît étrange, après ce qui a été dit plus haut, v. 3-4. Le Verbe, par qui tout a été créé, n'était-il donc pas dans le monde avant la prédication de Jean-Baptiste ? Pour répondre à cette question qu'il a lui-même éveillée dans l'esprit du lecteur, l'évangéliste rappelle que le Verbe était déjà depuis longtemps dans le monde et que même le monde a été fait par lui, et que cependant les hommes ne le connurent pas (1). Il ne nous dit pas jusqu'à quel point cette ignorance est imputable aux hommes ; il la signale pour expliquer pourquoi le Verbe devait « venir » dans le monde où il était déjà. Le verset 11 est écrit dans le même sens et d'après le même point de vue.

Caché dans l'œuvre de la création comme dans une énigme indéchiffrable, le Verbe était pour l'humanité le Dieu inconnu. Avant de se dévoiler au grand jour, avant même de se faire semblable aux hommes et de venir habiter parmi eux, il entretint des relations spéciales avec le peuple qu'il s'était choisi. A cette deuxième phase des rapports du Verbe avec le monde se rapporte la déclaration de notre prologue : *Il vint chez lui et les siens ne le reçurent pas.* Telle est du moins l'interprétation la plus ancienne et la plus répandue. Cependant quelques exégètes ont entendu cette phrase dans un sens plus général et y ont vu la répétition de l'idée exprimée au verset 10. D'après eux, les termes τὰ ἴδια et οἱ ἴδιοι désignent le monde et l'humanité. « Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu. Beaucoup d'interprètes pensent qu'il s'agit des Juifs. Il paraît plus naturel d'admettre que la « propriété » du Verbe est le monde et que les « siens » sont les hommes ses créatures (2). »

(1) Godet, *Comm. sur l'Évangile de saint Jean*, 3e éd., II, p. 63.
(2) Loisy, *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, II, p. 150.

Édouard Reuss, dans son *Histoire de la théologie chrétienne,* signalait l'opinion contraire comme « une étrange erreur de l'exégèse ordinaire ». Plus tard, il s'est borné à affirmer « qu'on peut défendre une interprétation d'après laquelle il n'est pas question ici des Juifs nominativement » (1). Nous croyons avec la plupart des commentateurs que l'évangéliste a en vue l'histoire du peuple hébreu. S'il y avait des raisons suffisantes pour rejeter cette interprétation, il serait préférable de rattacher la phrase en question au verset suivant qu'à celui qui précède : au lieu d'y voir une répétition oiseuse, il vaudrait mieux admettre que l'auteur sacré vise les Juifs contemporains du Sauveur, exactement comme au verset 5, et que la « venue » du Verbe désigne son apparition en la personne de Jésus ; le verset 12, où l'on décrit les effets salutaires de l'incarnation, serait la continuation naturelle de cet aperçu historique. Nous croyons même — et nous montrerons bientôt — que ce rapport existe réellement entre les deux versets. Il reste donc que le milieu désigné par les termes τὰ ἴδια et οἱ ἴδιοι ne s'étend pas à l'humanité en général, pas plus qu'il ne se restreint à la génération contemporaine du Christ, mais qu'il embrasse l'histoire du peuple juif. Les descendants d'Abraham ne sont-ils pas les enfants chéris de Dieu, la nation sainte, la propriété de Iahvé (2) ? La Sagesse de Dieu n'est-elle pas venue habiter en Jacob, n'a-t-elle pas fixé sa demeure à Sion et établi son domaine en Israël (3) ? Les Israélites sont les siens : parmi eux, Elle est *chez elle,* dans sa propre demeure (comp. XVI, 32 ; XIX, 27 ; Act. Ap. XXI, 6). En employant ces termes, le quatrième évangéliste reproduit des idées avec lesquelles les esprits juifs étaient depuis longtemps familiarisés. Il importe d'ajouter que la forme même de l'expression était consacrée avant lui. A deux reprises, il est dit dans le livre d'Esther qu'Aman retourna *dans sa demeure* (אֶל־בֵּיתוֹ) et, chaque fois, les Septante emploient l'expression grecque εἰς τὰ ἴδια (Esth. V, 10 ; VI, 12). Dans le livre d'Esdras, le décret de Darius relatif à la construction du temple se termine par une sanction, en vertu de laquelle celui qui osera contrevenir à l'ordre royal sera attaché à un poteau *pris à sa propre maison* (מִן־בֵּיתֵהּ). La version alexandrine a recours aux mêmes termes et traduit : ἐκ τῶν ἰδίων αὐτοῦ (Esd. VI, 11 ; comp. III Esd. VI, 31). Quant à l'expression οἱ ἴδιοι, on a pu constater que, dans les derniers temps du judaïsme, elle était employée, au moins

(1) *La théologie johannique*, p. 117.
(2) Ex. XIX, 5 ; Deut. VII, 6 ; Ps. CXXXV, 4 ; Is. XXXI, 9 ; Mal. III, 1.
(3) Eccl. XXIV, 7-12 (Vulg. 11-16).

par les Israélites pieux, en parlant du peuple choisi (1). On la retrouve dans le deuxième livre des Maccabées, ch. x, 14. En cet endroit il est dit que le chef de l'armée syrienne, Gorgias, entretenait des soldats étrangers et menait la guerre πρὸς τοὺς ἰδίους, c'est-à-dire contre les Juifs (2). Au chapitre suivant, les Juifs sont encore plusieurs fois désignés par cette même expression (xi, 23 et 29). On ne saurait trouver en cela rien de surprenant tant que l'on s'en tient à considérer les rapports de Dieu avec le peuple choisi. Mais, dans la phrase johannique dont nous nous occupons, il s'agit de relations particulières dont les Hébreux auraient été favorisés, non de la part de Iahvé mais de la part du Christ.

Les faits et la doctrine visés dans le onzième verset du prologue ne peuvent être connus qu'à la lumière de la tradition juive. Ce que pensaient les Juifs contemporains de la première génération chrétienne sur l'existence et le rôle du Christ avant l'incarnation se trouve clairement exprimé dans les œuvres de saint Justin, en particulier dans le *Dialogue avec Tryphon*. D'après les croyances juives que le célèbre apologiste aime à prendre pour base de son argumentation, parmi les trois messagers célestes qui apparurent à Abraham dans la vallée de Mambré (Gen. xviii) se trouvait le Christ en personne (3). Les autres patriarches ont eu, comme Abraham, l'insigne faveur de voir « Jésus » (4). Mais c'est surtout avec Moïse, au temps de l'exode, que le Christ a entretenu un commerce familier : c'est lui qui apparaît dans le buisson ardent (5), qui se manifeste dans le nuage et dans la colonne lumineuse (6). Il délivre le peuple hébreu de la servitude d'Égypte (7), et le guide à travers le désert (8). Il était à Méribat-Cadès, lorsque les Israélites, vaincus par la soif, se révoltèrent contre leurs chefs et contre Dieu (Num. xx); il se cachait dans les flancs du rocher, d'où jaillit la source miraculeuse qui fut le signe de la réconciliation. Ici, ce n'est plus seule-

(1) Baldensperger, *Der Prolog*, p. 13.

(2) Le cod. B porte, il est vrai, Ἰουδαίους, au lieu de ἰδίους, mais c'est par une confusion facile à concevoir et qui se retrouve xi, 23, où B met τῶν ἰδίων, tandis que A donne τῶν Ἰουδαίων.

(3) *Dial. c. Tryph.*, 56, 126.

(4) Ὅτι γὰρ Ἰησοῦς ἦν ὁ Μωϋσεῖ καὶ τῷ Ἀβραὰμ, καὶ τοῖς ἄλλοις ἁπλῶς πατριάρχαις φανεὶς καὶ ὁμιλήσας, τῷ τοῦ Πατρὸς θελήματι ὑπηρετῶν, ἀπέδειξα· ὃς καὶ ἄνθρωπος γεννηθῆναι διὰ τῆς παρθένου Μαρίας ἦλθε, καὶ ἔστιν ἀεί. (*Dial.*, 113.)

(5) *Dial. c. Tryph.*, 59, 60, 160.

(6) *Ibid.*, 37.

(7) Καὶ γὰρ Ἰούδαν πάντες οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν παντῶν οὐ προσδοκῶμεν, ἀλλὰ Ἰησοῦν τὸν καὶ τοὺς πατέρας ὑμῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγόντα. (*Dial.*, 120.)

(8) *Ibid.*, 61.

ment l'auteur du *Dialogue avec Tryphon*, mais l'apôtre des Gentils qui se fait l'écho de la tradition rabbinique. Rappelant aux fidèles de Corinthe l'existence extraordinaire des Hébreux dans le désert : « ils participaient tous, dit-il, à une même boisson spirituelle, en se désaltérant à la pierre qui les suivait : *or la pierre était le Christ* » (I Cor. x, 4). C'est encore le Christ, au dire de l'apologiste, qui introduit les Israélites dans le pays de Chanaan. Après leur avoir assuré la possession de la terre promise, il ne les abandonne pas; il se fixe au milieu d'eux, adopte la tribu de Juda et établit sa demeure à Jérusalem (1). Par conséquent, si le Christ est *chez lui* parmi les enfants d'Abraham, cela est particulièrement vrai des Juifs et surtout des Juifs de Jérusalem. Quel accueil reçut-il en retour de toutes ces prévenances? La nation privilégiée reconnut-elle en lui la Sagesse de Dieu? — Dans son aveuglement Israël ne répondit à ses bienfaits que par des murmures, conservant à peine dans son cœur endurci un espoir vague de son règne futur. Ses interventions réussirent-elles du moins à faire des Juifs les serviteurs fidèles de Iahvé? — Ce résultat même ne fut pas obtenu : toujours prêt à la révolte et enclin à l'idolâtrie, Israël conserva en quelque sorte malgré lui le culte du vrai Dieu. Doit-on s'étonner qu'après s'être si mal préparés, les Juifs se soient trompés sur son avènement définitif et l'aient méconnu lors de sa venue dans la chair? Au contraire, s'ils sont frappés d'aveuglement à ce moment décisif, si les miracles et la prédication de Jésus n'ont aucune prise sur eux, ils subissent les conséquences de leur conduite passée. De fait, nous voyons dans le quatrième évangile les Juifs, et en particulier les Juifs de Jérusalem, se montrer constamment réfractaires aux enseignements du Sauveur. C'est pourquoi, dès le début du livre, l'évangéliste, embrassant dans une même phrase toute l'histoire religieuse d'Israël, depuis la sortie d'Égypte jusqu'au crucifiement de Jésus, peut dire que le Logos *vint chez lui* et que *les siens ne le reçurent pas*. C'est la tradition juive, complétée par la révélation chrétienne. Car le jugement de l'évangéliste s'étend aux Juifs contemporains de Jésus : on peut dire qu'il les vise d'une façon particulière. Mais il a en même temps une portée plus générale; il s'étend à tout le passé d'Israël. Nous trouvons ainsi dans ce verset 11 la transition naturelle entre le verset 10 et le verset 12 : le Logos s'est manifesté une première fois à tous les hommes par la création du monde et il a été méconnu dans ses œuvres (v. 10). Il s'est manifesté ensuite personnellement

(1) *Dial.*, 115.

à une portion choisie de l'humanité, il est venu au milieu de son peuple et ses avances ont été dédaignées : *les siens ne le reçurent pas.*

III

12 Mais tous ceux qui le reçurent, il leur donna de pouvoir devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, — 13 qui sont nés, non pas du sang, ni de la volonté charnelle, ni de la volonté humaine, mais de Dieu. — 14 Et le Verbe devint chair, et il habita parmi nous, et nous contemplâmes sa gloire, gloire comme celle qu'un fils unique (tient) de son père, plein de grâce et de vérité.

Dans le morceau qui précède, l'évangéliste a principalement en vue la vie cachée du Sauveur, considérée parallèlement au ministère de Jean-Baptiste. Cet aperçu historique l'amène à rappeler incidemment la doctrine de la préexistence et de la puissance créatrice du Logos, qu'il a déjà exposée au début. Mais entre les premières manifestations du Logos dans les choses créées et son avènement dans la chair, se place toute l'histoire du peuple hébreu : une allusion rapide aux destinées religieuses d'Israël lui sert de transition pour reprendre le fil de son développement. Les versets 10 et 11 interrompent la marche logique de son exposé, de sorte qu'au fond, le verset 12 fait suite au verset 9 : après avoir mentionné l'avènement du Verbe, l'évangéliste décrit les effets de sa venue. Ces considérations suffisent, croyons-nous, pour justifier le sectionnement que nous avons adopté.

Le Verbe a été méconnu par « le monde » et repoussé par « les siens ». Pourtant, certains l'ont reçu. Ces derniers sont évidemment en petit nombre et constituent l'exception. L'auteur les met en opposition à la fois avec l'universalité des hommes (10) et avec la maison d'Israël (11) : *Mais tous ceux qui le reçurent...* Le mot ὅσοι s'applique indistinctement aux Gentils et aux Juifs : il exprime la catégorie mixte de ceux qui ont adhéré au Verbe par la foi. Des trois propositions dont se compose le verset 12, la première et la troisième servent à caractériser les adhérents du Verbe : le membre de phrase intermédiaire décrit le résultat de leur adhésion. Le texte ne nous fait pas connaître d'une manière précise quels sont ceux qui appartiennent à la catégorie des croyants. A-t-il en vue les anciens patriarches, qui se sont distingués par leur fidélité au culte de Iahvé et par leur inébranlable espérance en la venue du Messie? Baldensperger croit que telle est la pensée de l'évangéliste (1). Cette interprétation paraît assez plausible,

(1) *Der Prolog*, p. 23.

si l'on admet entre les versets 11 et 12 un enchaînement réel et si l'on se rappelle en quels termes l'Épître aux Hébreux (ch. XI) célèbre la *foi* des héros de l'Ancien Testament. Mais on n'hésite pas à l'abandonner, dès que l'on considère le texte en lui-même. Dans les écrits johanniques, la filiation divine est le privilège des chrétiens : on devient enfant de Dieu au moyen d'une génération spirituelle, qui commence par la foi et s'achève par l'initiation baptismale (III, 3-5). L'objet de la foi, c'est Jésus en tant que Fils de Dieu. Croire que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, afin d'avoir la vie en son nom, tel est le résumé de l'Évangile (XX, 31).

Le nom, mis pour la personne, que l'auteur du prologue désigne comme étant l'objet de la foi, ne peut être que celui de Jésus (comp. I Jo. III, 23). Il est vrai qu'à prendre les expressions à la lettre, εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ dépend du mot λόγος, qui domine tout le prologue, comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer. Mais il faut se rappeler que l'évangéliste, sans perdre de vue la notion du *Logos,* oublie le terme lui-même. Nous l'avons vu dans le passage précédent où, après avoir débuté par un substantif du genre neutre, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (v. 9), il poursuit sans tenir compte du changement de sujet et met le pronom au masculin (αὐτὸν, 10ᵉ), conformément au genre du mot λόγος, s'attachant à maintenir l'accord dans les idées plutôt que dans les termes. Il ne faut donc pas trop s'étonner si, au verset 12, il vise un nom différent de celui que comporte la syntaxe de la phrase. En réalité croire *en son nom,* ce n'est pas simplement, dans l'esprit de l'auteur, croire au nom du *Logos;* c'est croire au nom de celui qui se dit *le Fils de Dieu* et se donne comme le principe vivant de la révélation divine, c'est croire au nom de *Jésus.*

En se reportant au chapitre XIXᵉ de l'Apocalypse, v. 13, on pourrait être porté à penser que le nom par excellence est celui de *Logos:* « Et son nom est : *le Verbe de Dieu* (1). » Or, quel est le personnage désigné par ce nom? C'est celui que l'auteur dépeint sous les traits d'un cavalier portant au front un diadème et sur les épaules une tunique tachée de sang (12-13). Son vrai nom est bien *Verbe de Dieu ;* il le porte écrit sur lui, mais il est seul à le comprendre. Preuve évidente que ce nom n'est pas fait pour l'usage des hommes. C'est par ses attributs que l'armée céleste désigne son roi : elle l'appelle Fidèle et Juste (11). Si les bienheureux sont incapables de déchiffrer le nom de leur chef en le voyant écrit, comment les simples mortels pourraient-ils le connaître et l'invoquer? Du reste, le *Logos* apocalyptique

(1) Καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.

n'est pas le *Logos* préhistorique de notre prologue, mais le *Logos* qui, après avoir accompli sa mission sur la terre, est remonté au séjour glorieux. Il porte encore sur ses vêtements les traces sanglantes de sa passion.

Si maintenant nous faisons abstraction du nom pour ne considérer que la personne, il est manifeste que, dans le préambule du quatrième évangile, l'objet de la foi n'est autre que le Verbe fait chair. L'emploi du présent πιστεύουσιν suffirait, à lui seul, pour réduire à néant l'interprétation proposée par Baldensperger. Loin de se retourner vers un passé lointain et de faire revivre dans son esprit l'ère patriarcale, l'écrivain sacré se place à un point de vue actuel, vise les hommes de la génération contemporaine. On peut même dire qu'il regarde l'avenir. L'enseignement contenu au verset 12 n'est pas une simple constatation historique : il a une portée morale et revêt, pour qui sait le comprendre, le caractère d'une exhortation. Ainsi, dès le début, l'évangéliste laisse entendre le dessein qu'il poursuit en écrivant son livre, dessein qu'il se réserve de résumer en termes formels dans cette déclaration finale : « Ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, croyant, vous ayez la vie en son nom » (xx, 31). Par là se trouve écartée, en même temps que l'interprétation de Baldensperger, la combinaison plus ingénieuse que vraisemblable, par laquelle Resch essaie d'harmoniser ce verset avec l'Évangile de l'Enfance et de reconnaître dans les *croyants* dont parle l'auteur du prologue les personnages que saint Luc met en scène à l'occasion de la Nativité (1). Marie et Élisabeth, Joseph et Zacharie, les bergers et les mages ont une foi vive sans doute et viennent en première ligne dans la génération des enfants de Dieu. Mais rien n'autorise à admettre que l'auteur du quatrième évangile veuille les rappeler à l'esprit du lecteur; sa pensée se porte vers l'avenir plutôt que vers le passé. De ce rapprochement, un point mérite d'être retenu : c'est que le nom de Jésus était prédestiné pour être celui du Messie : « Tu l'appelleras du nom de *Jésus*, » dit l'ange en s'adressant à Joseph (Mt. I, 21) et à Marie (Lc. I, 31). Il n'est pas étonnant, après cela, qu'il suffise de croire au nom de Jésus pour devenir enfant de Dieu et avoir la vie éternelle, car ce nom résume tout le mystère de l'Incarnation, la naissance surnaturelle, la mission messianique et la filiation divine du Fils de Marie (comp. Philipp. II, 10).

A tous ceux qui lui ont fait bon accueil, le Verbe *a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu*. Le contexte nous inviterait à traduire

(1) *Das Kindheitsevangelium*, p. 248 et s.

ἐξουσία par privilège, prérogative. Mais partout ailleurs (1), le quatrième évangéliste donne à ce mot l'acception ordinaire de pouvoir ou de puissance, acception sensiblement différente de celle qui correspond au terme δύναμις. Ce dernier substantif exprime l'idée d'un pouvoir inhérent à la nature du sujet, d'une capacité; le premier, au contraire, désigne un pouvoir reçu du dehors et dépendant d'un sujet distinct de celui qui l'exerce. Par le fait même qu'ils reçoivent le Verbe et qu'ils s'attachent à lui par la foi, les croyants deviennent enfants de Dieu. Mais cette filiation divine admet des degrés infinis. C'est pourquoi l'homme qui vient de naître à la vie surnaturelle peut être considéré comme ayant reçu la puissance de devenir enfant de Dieu. Le résultat de la foi, c'est la filiation divine sans doute, mais à l'état initial, et ce premier état peut être appelé une puissance, par rapport à une union plus intime avec la divinité, que l'homme, une fois justifié, doit réaliser par ses actes libres.

De récents travaux ont attiré l'attention des exégètes sur la question de critique textuelle qui se rattache au verset 13 du prologue johannique. Le problème se pose d'une manière peu commune. D'ordinaire, les divergences de leçons se produisent entre les documents que l'on considère comme les témoins en quelque sorte officiels du texte, les manuscrits et les versions. Ici, les témoins de ce genre sont unanimes, à une exception près; mais un certain nombre de citations patristiques offrent une variante remarquable et, circonstance frappante, les écrits où se trouvent ces citations sont antérieurs à tous les manuscrits actuellement connus et contemporains des traductions les plus anciennes. La leçon représentée par les textes et les versions devait nécessairement se généraliser : elle est reproduite aujourd'hui dans toutes les éditions du Nouveau Testament. Néanmoins, on se demande avec raison si elle doit prévaloir aux yeux de la critique.

Bien que la divergence porte seulement sur deux mots, elle est fondamentale. D'après la leçon commune, οἱ... ἐγεννήθησαν, la génération divine est attribuée aux croyants, tandis que les anciens Pères se servent de ce passage pour décrire la naissance surnaturelle du Messie et mettent le Verbe au singulier, ce qui suppose la leçon ὃς... ἐγεννήθη. Dans ce dernier cas, la phrase se rattache au dernier mot du verset qui précède et l'ensemble doit se traduire : « Mais à ceux qui le reçurent (le Logos), il leur donna le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient *au nom de celui qui est né* non du sang... » Les Pères dont on a fait valoir les témoignages en faveur de cette cons-

(1) v, 27 : x, 18; xvii, 2; xix, 10, 11.

truction sont Tertullien, saint Irénée et saint Justin. A leur autorité il faut joindre celle d'un manuscrit de l'ancienne version latine, le *Codex Veronensis* (1). Il importe d'examiner si les renseignements qu'ils nous fournissent sur ce point ont la valeur qu'on leur a attribuée.

Dans plusieurs passages du *Dialogue avec Tryphon,* saint Justin, parlant de la naissance miraculeuse de Jésus, paraît se conformer à la terminologie du prologue et se référer particulièrement au contenu du verset 13. Il déclare avec insistance que le Christ est né indépendamment de toute paternité charnelle, par la seule puissance de Dieu (2). Cette antithèse est un reflet lointain, une réminiscence vague du passage évangélique. En un endroit cependant, l'apologiste semble se rapprocher davantage du texte sacré en reproduisant certains termes caractéristiques : ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ (Ἰησοῦ) οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ (*Dial. c. Tryph.*, 63). Non seulement dans la construction de la phrase, mais encore dans le choix des mots, ce passage s'accorde avec le verset 13 du prologue. Le rapport est-il assez intime pour qu'il soit permis d'y voir une citation même libre, et par conséquent un témoignage concernant l'état du texte sacré au temps de saint Justin? A ne considérer que les expressions en elles-mêmes, on remarque déjà des divergences notables (σπέρμα au lieu de σάρξ, ἀνθρώπειος au lieu de ἀνδρεῖος = ἀνδρός). Si l'on examine la manière dont elles sont disposées, on constate une double transposition : le sang et la volonté qui, dans l'évangile, figurent comme principes de la génération charnelle ou humaine, sont ici déplacés, de telle sorte que *le sang* se trouve être le terme de la *génération divine.* Un texte qui bouleverse ainsi l'ordre des mots et des notions peut-il avoir quelque valeur critique? Il nous paraît évident que saint Justin, voulant décrire la naissance surnaturelle de Jésus, fait appel à ses souvenirs évangéliques, sans reproduire aucun passage déterminé, sans même avoir en vue aucun des quatre évangiles; il combine à sa manière des expressions qu'il puise dans sa mémoire, juxtaposant, dans une même phrase, des locutions empruntées au prologue et des termes propres aux Synoptiques, tels que δύναμις (*Dial. c. Tryph.*, 54), qui ne se rencontre nulle part dans le quatrième évangile.

Les témoignages de saint Irénée sont beaucoup plus explicites. En deux endroits du livre IIIe de son ouvrage *Contre les Hérésies,* l'évêque

(1) Nous faisons abstraction des variantes de détail : *Syr. Cur.* αἵματος pour αἱμάτων. *Cod. Cantabr.* supprime le pronom relatif au commencement de la phrase (οἵ ou ὅς) tout en mettant le verbe au pluriel, ἐγεννήθησαν.

(2) Οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως. (*Dial. c. Tryph.*, 54; comp. *ibid.*, 61, 76; *Apol.* I, 32).

de Lyon cite le texte johannique en l'appliquant à la naissance de Jésus. En conséquence, il met le verbe au singulier, ce qui suppose la leçon ὃς... ἐγεννήθη. D'abord, au chapitre XVI, 2, décrivant, d'après les Saintes Écritures, le mystère de l'Incarnation, il résume ainsi la doctrine évangélique : « non enim ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed *ex voluntate Dei Verbum caro factum est* ». Plus loin, XIX, 2, développant le même sujet, il reproduit à peu près les mêmes expressions : « Cognoscit autem illum is, cui Pater qui est in cœlis revelavit, ut intelligat quoniam is qui *non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri natus est filius hominis*, hic est Christus Filius Dei vivi » (1). Voilà des citations qui ressemblent fort à des paraphrases. Dans la première, nous trouvons deux locutions caractéristiques tirées du verset 13, combinées avec le début du verset 14; dans la seconde, les mêmes expressions reparaissent à la suite d'un membre de phrase où l'on reconnaît aisément l'idée exprimée au verset 18 (2). Il est évident que ces combinaisons sont faites dans un but apologétique : Saint Irénée, voulant démontrer que Jésus est venu au monde par une action surnaturelle de Dieu, emploie les termes qui lui paraissent les mieux appropriés à sa démonstration. Or, il faut reconnaître que les formules dont se compose le verset 13 du prologue remplissent à merveille cette condition. Il est hors de doute que, dans les deux textes que nous avons reproduits, l'évêque de Lyon accommode les paroles évangéliques à la doctrine qu'il veut inculquer. Il est possible toutefois que, dans l'exemplaire dont il se servait, le quatrième évangile offrît à cet endroit une leçon différente de celle que nous lisons aujourd'hui. Mais les passages que nous venons de voir ne permettent pas d'établir ce fait avec certitude : ils fournissent tout au plus une présomption.

Des indices plus significatifs se rencontrent chez Tertullien. Dans l'opuscule *De carne Christi* (XIX et XXIV), l'apologiste africain cite à deux reprises le texte avec le verbe au singulier, *natus est*. Cette variante s'offre chez lui, non plus dans une combinaison de formules scripturaires pratiquée en vue d'expliquer la doctrine christologique, mais comme une citation formelle, alléguée avec une intention critique, à l'encontre d'une autre leçon. Selon lui, le texte qui attribue aux croyants la génération divine a été corrompu par les Valentiniens. Il est donc certain que ce Père lisait la phrase qui nous occupe d'après

(1) Au ch. XXI, 5 du même livre, on rencontre une allusion qui vise dans le même sens le verset 13 du prologue.

(2) Nous trouvons un rapprochement du même genre dans les *Actes d'Archelaüs*, ch. V : καὶ μὴ τὸν μονομενῆ τὸν ἐκ τῶν κολπῶν τοῦ πατρὸς καταβάντα Μαρίας τινὸς γυναικὸς ἔλεγον εἶναι υἱόν, ἐξ αἵματος καὶ σαρκὸς καὶ τῆς ἄλλης δυσωδίας τῶν γυναικῶν γεγενῆσθαι.

la forme ὅς... ἐγεννήθη. Son témoignage corrobore celui du *Codex Veronensis*. Il suit de là que, dès le commencement du IIIe siècle, cette leçon se trouvait dans quelques exemplaires du texte sacré. Mais le soin que Tertullien met à en établir l'authenticité prouve en même temps que la leçon contraire était répandue dès cette époque.

Des trois témoins que nous venons de passer en revue, le dernier seul est formel. Saint Justin accommode les paroles de la Sainte Écriture à la doctrine qu'il veut démontrer; il ne cite pas et, par conséquent, ne se soucie pas et n'a pas à se soucier de l'exactitude textuelle. Si l'on veut, à toute force, que la manière dont les expressions johanniques sont employées dans ses écrits suppose, pour le verset 13 du prologue, une forme différente de celle qui nous est parvenue, on doit se rappeler que saint Justin, écrivant à Rome, représente dans ce cas comme dans plusieurs autres, une leçon occidentale et que son témoignage se ramène ainsi à ceux de saint Irénée et de Tertullien (1). Saint Irénée serre de plus près le texte évangélique; ses références sont plus précises, mais elles partent d'un point de vue dogmatique. Seul Tertullien, citant le verset qui nous occupe, se déclare nettement en faveur d'une leçon déterminée, mais, par le fait même, il fournit un témoignage en faveur de la leçon qu'il combat. L'argument d'autorité, réduit à de telles proportions, me paraît loin d'être décisif. Peut-on du moins l'appuyer par des raisons tirées de la nature même du contexte?

Dans une précédente étude (2), nous avons insinué les arguments intrinsèques qui nous engagent à adopter la leçon commune. Nous croyons d'autant plus opportun de les exposer que personne encore, à notre connaissance, ne les a fait valoir. Ils sont au nombre de trois; les deux premiers sont d'ordre négatif, le troisième a une valeur positive.

1° D'après la forme soutenue par Tertullien, les versets 13 et 14 représentent le développement d'une même idée, l'incarnation du Verbe. Dès lors, ils devraient constituer une seule période. La première proposition du verset 14 devrait se rattacher étroitement à ce qui précède. On pouvait établir ce rapport de deux manières : *a*) en continuant la phrase sans répéter le sujet; *b*) en répétant le mot qui fait le sujet de la phrase, mais à titre d'apposition et sans article. Dans le premier cas nous aurions une construction naturelle et coulante : ὃς... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη καὶ σὰρξ ἐγένετο... Dans le second cas, la phrase aurait une allure moins vive, mais l'expression serait plus énergique et l'an-

(1) Zahn, *Gesehichte des neutest. Kanons*, I, p. 518 et s.
(2) *Revue bibl.* VIII, p. 233.

tithèse entre le *Verbe* et la *chair* serait mise en relief : ὃς... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη καὶ λόγος (ὢν) σὰρξ ἐγένετο... Or, il n'existe pas la moindre trace de l'une ou de l'autre de ces deux constructions. Dans tous les documents, le verset 14 débute par le sujet précédé de l'article, καὶ ὁ λόγος; ce qui indique le commencement d'une nouvelle période. Cette reprise se comprend très bien après la phrase incidente du verset précédent, où il est question de la génération divine des croyants. Mais ne serait-elle pas une anomalie étrange, si le verset 13 avait trait à la nativité du Sauveur? A quoi bon mentionner l'incarnation du Verbe *après* avoir décrit avec insistance sa naissance surnaturelle? Et notez que, dans ce cas, l'enchaînement normal des idées exige que l'on entende l'incarnation mentionnée au début du verset 14 dans le sens d'un événement précis coïncidant avec la venue du Verbe dans le monde.

2° Mais voici une anomalie plus choquante. Au verset 13, l'auteur accumule les expressions les plus énergiques pour faire entendre qu'il s'agit d'une naissance *purement spirituelle*. Par conséquent, d'après la leçon de Tertullien, l'évangéliste mettrait tant d'insistance à décrire la génération *spirituelle* du Verbe pour conclure en disant que le Verbe devint *chair!* Cependant l'écrivain sacré n'aurait-il pas en vue précisément d'établir un contraste entre la venue du Logos dans la chair et l'absence de paternité charnelle? Il faut avouer que, dans ce cas, l'expression dépasserait de beaucoup la pensée, car la génération divine est présentée comme étant *absolument* indépendante de la chair et du sang.

3° Autant la génération décrite au verset 13 est difficile à expliquer, si on l'entend du Verbe, autant elle paraît naturelle et simple entendue des croyants. De ces derniers, l'auteur vient de dire au verset 12, qu'ils sont en mesure de devenir enfants de Dieu : on conçoit qu'il donne des explications touchant cette filiation divine.

Devenir enfant de Dieu, c'est recevoir une vie nouvelle, être fait participant de la nature divine par une sorte de génération. L'évangéliste s'attache à décrire cette génération d'une manière négative; il le fait au moyen de trois membres de phrase qui forment une certaine gradation. D'abord la génération des enfants de Dieu est indépendante du sang, οὐκ ἐξ αἱμάτων. Le sang était considéré chez les Juifs comme le siège de la vie animale. L'auteur le désigne au pluriel, eu égard aux éléments dont il se compose (1). — En second lieu, ce n'est pas une génération provoquée par les passions charnelles. — Enfin elle n'est pas due à l'initiative de la volonté humaine. Ainsi l'on arrive par

(1) Comp. σάρκας, Apoc. XVII, 16; XIX, 18, 21; Jac. V, 3.

voie d'élimination à déterminer d'une manière assez précise le caractère distinctif de la génération divine, la spiritualité. Le dernier membre du verset constitue, à lui seul, la contre-partie des trois autres. C'est que l'expression ἐκ θεοῦ ne comprend pas seulement la volonté divine par opposition à la volonté humaine; elle désigne implicitement les moyens par lesquels se réalise la génération mystique, par opposition aux éléments de la génération physique. L'évangéliste a certainement en vue l'antithèse, exprimée ailleurs en termes formels (III, 6), entre la *chair* et l'*esprit*. Peut-être aussi l'*eau* n'est-elle pas étrangère à sa pensée; de sa nature, cet élément correspond assez bien au sang et, si l'on considère la doctrine johannique dans son ensemble, on peut dire qu'il est tout désigné pour compléter la symétrie. Au chapitre III° de notre évangile, verset 5, nous trouvons l'*eau* et l'*esprit* associés en une même formule, justement à propos de la naissance surnaturelle. D'autre part, dans la Première Épître de saint Jean, l'auteur établit un rapprochement analogue entre l'*eau*, le *sang* et l'*esprit* qui constituent les trois témoins (V, 6-8). Ces notions sont habituellement unies dans sa pensée (1). L'usage qu'il en fait ne dépend-il pas de la tradition rabbinique? On est porté à l'admettre, lorsqu'on rapproche le verset 13 du prologue de ce qui est écrit dans l'*Apocalypse d'Enoch* à propos de la chute des anges : « Vous avez engendré dans un sang charnel, et dans le sang des hommes vous avez désiré procréer, comme eux, la chair et le sang (2). » Le parallélisme nous paraît évident et la dépendance certaine. L'évangéliste s'est-il inspiré de l'apocalypse apocryphe, ou bien les lignes que nous venons de transcrire sont-elles une interpolation tardive pratiquée conformément à la terminologie de notre prologue? C'est là un des nombreux points d'interrogation que soulève cette compilation bizarre connue sous le nom de Livre d'Enoch. Toujours est-il que les deux passages s'éclairent mutuellement, et c'est tout ce qu'il nous importe de signaler.

Jusqu'ici la divinité du Verbe et ses apparitions dans le temps ont été décrites d'une manière métaphorique et abstraite. Au verset 14, l'auteur emploie un tout autre langage; il décrit en termes propres la manifestation historique du Logos : *et le Verbe devint chair*. Nous ne reviendrons pas sur le fond doctrinal que recouvre cette assertion, pas plus que sur la portée du titre de Fils-Monogène décerné à Jésus-

(1) Nous supposons démontré que le quatrième évangile et la Première Épître johannique sont d'un même auteur.

(2) Ἐν αἵματι σαρκὸς ἐγεννήσατε, καὶ ἐν αἵματι ἀνθρώπων ἐπεθυμήσατε καθὼς καὶ αὐτοὶ ποιοῦσιν σάρκα καὶ αἷμα. *L'Enseignement biblique*, août 1893, p. 122.

Christ (1). Mais nous rappellerons que l'incarnation du Verbe est conçue ici comme un état permanent : *Et il habita parmi nous :* ces mots visent le ministère messianique du Logos, son séjour parmi les hommes. L'auteur semble vouloir insister sur cette idée que le Logos, devenu chair, établit sa demeure ici-bas, pendant un certain temps. Il se sert, pour la rendre, d'une expression pittoresque, ἐσκήνωσεν, littéralement, « il dressa sa tente, il campa ». L'emploi du verbe σκηνοῦν est remarquable à plusieurs points de vue. D'abord on ne le retrouve nulle part ailleurs dans les évangiles canoniques; mais l'Apocalypse en offre plusieurs exemples (2). D'un autre côté, ce terme est la reproduction exacte d'un mot hébreu fréquemment employé dans l'Ancien Testament, שָׁכַן (3). Les trois consonnes radicales du verbe hébreu se retrouvent dans le mot grec correspondant, analogie extérieure et matérielle, qui recouvre un rapport plus intime. Chez les écrivains de l'Ancien Testament, le verbe שָׁכַן sert à désigner la présence habituelle de Iahvé au milieu de son peuple, spécialement dans le sanctuaire qui lui est consacré (4). Les Septante le rendent par ἐπισκιάζειν, couvrir de son ombre. Ce dernier terme a passé dans le Nouveau Testament : les évangélistes synoptiques l'emploient dans deux circonstances solennelles, l'Annonciation et la Transfiguration (5). Mais l'auteur du prologue johannique s'en tient au sens général du mot. S'il est amené à rappeler les anciennes manifestations de la divinité, il n'a nullement en vue la majesté du Très-Haut se révélant aux adorateurs de Iahvé sous le voile d'une vapeur indécise, dans l'obscurité mystérieuse d'un nuage. Dans le passé religieux d'Israël il ne voit que la préparation de l'ère messianique qui se résume, à ses yeux, dans les apparitions fugitives du Verbe. Le Messager divin, personnification de la Sagesse éternelle, n'a-t-il pas reçu du Créateur la mission de venir habiter en Jacob, ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον (Eccli. XXIV, 8; Vulg. 13)? Eh bien, cet ordre a été exécuté, le Verbe est venu se fixer parmi nous, prenant pour demeure non pas la forme vague et insaisissable d'une nuée, mais une

(1) V. *Rev. bibl.* VIII, p. 232 ss.

(2) VII, 15; XII, 12; XIII, 6; XXI, 3. On rencontre cependant les composés κατασκηνοῦν, κατασκήνωσις dans les Synoptiques.

(3) Delitzsch l'a reconnu dans sa version hébraïque du Nouveau Testament en traduisant ἐσκήνωσεν par וַיִּשְׁכֹּן.

(4) Ex. XXV, 8; XXIX, 45, 46; XL, 35; Lev. XXVI, 11; Ezech. XXXVII, 27; XLIII, 9; Joël, IV (LXX et Vulg. III), 17; Zach. II, 10.

(5) Δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι, Lc. I, 35. νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς, Mt. XVII, 5. καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, Mc. IX, 7. Comp. Exod. XL, 35 : כִּי שָׁכַן עָלָיו הֶעָנָן. LXX : ὅτι ἐπεσκίαζεν ἐπ' αὐτὴν ἡ νεφέλη.

substance palpable, une enveloppe charnelle qui lui a servi de tente (1), un corps vivant que tout le monde a pu voir et toucher (I Jo. I, 1).

La plupart des commentateurs voient dans le verset 14 un changement de construction : le sujet *Logos* et le complément *nous* se trouvent transposés. Mais, pour être logique, on devrait reconnaître un double changement, car, à la fin du verset, le nominatif singulier πλήρης suppose que le sujet est le même qu'au début (2). En réalité, il n'y a aucun changement de syntaxe, mais la phrase est simplement coupée en deux par une parenthèse. Ce verset comprend donc deux parties grammaticalement distinctes, quoique assez étroitement unies pour le fond : 1° *Et le Verbe devint chair et il habita parmi nous, plein de grâce et de vérité.* — 2° *Et nous contemplâmes sa gloire, gloire comme celle qu'un fils unique* (tient) *de son père* (3). C'est là un phénomène fort analogue à celui que présente le début de la première Épître johannique, I, 1-3. Il est à remarquer que, de part et d'autre, la parenthèse se compose de deux éléments : un témoignage et une explication. Dans le prologue on nous dit de quelle manière le Verbe s'est manifesté aux hommes : il est apparu dans l'éclat d'une gloire incomparable, d'une gloire qui lui appartient en propre, puisqu'il la reçoit de son père à titre de Fils unique. La chair, loin d'être un voile cachant sa divinité, est le moyen dont il s'est servi pour se rendre accessible aux mortels. A l'appui de cette doctrine, on donne un témoignage collectif : *nous contemplâmes sa gloire.* Le spectacle du Verbe fait chair n'a pas été le privilège d'un seul, ni une apparition d'un moment; il s'est offert à tous pendant plusieurs années. Les témoins peuvent en parler non comme d'une vision passagère, mais comme d'un objet qu'il leur a été donné d'observer longuement et dont ils peuvent dire : « nous l'avons contemplé ». Au rapport de ces témoins, le trait caractéristique du Verbe incarné, c'est la gloire, c'est-à-dire l'éclat de la puissance. Les derniers mots du verset ne répondent pas précisément à ce point de vue : ici, ce qui distingue le Logos « habitant parmi nous » *c'est qu'il est plein de grâce et de vérité.* Ces expressions nous reportent à la période qui précéda la vie publique et le ministère éclatant du Sauveur, période que l'on nomme à juste titre « la vie cachée » et durant laquelle, selon l'expression de saint Luc, Jésus croissait en sagesse et en grâce (Lc. II, 40, 52). Remarquez qu'il n'est nullement question des attributs par lesquels Jésus doit faire

(1) Σκήνωμα, II Pet. I, 13-14.

(2) Pour éviter cette conséquence, saint Augustin traduisait par *pleni* qu'il faisait rapporter à *unigeniti*, ce qui supposerait la variante πληροῦς.

(3) Maldonat, *comment. in Johann.*, cap. I, n. 138.

connaître sa divinité : il s'agit de qualités apparentes sans doute, mais n'ayant rien de l'éclat qui entraîne les multitudes. Bien qu'il soit rempli de grâce et de vérité, Jésus est encore inconnu du vulgaire; mais Jean-Baptiste le désigne à l'attention publique comme étant celui qui doit venir (v. 15).

Ainsi, à y regarder de près, le verset 14 du prologue répond à un double point de vue, trahit deux impressions différentes. Il suit de là que les parties qui le composent fournissent deux aperçus distincts. Par quel lien la parenthèse se rattache-t-elle au reste du verset? Matériellement parlant, ce lien consiste dans les deux mots : ἡμῖν et ἐθεασάμεθα. La question peut donc se restreindre à ces deux termes. Le pronom est-il le sujet propre du verbe et les témoins sont-ils exactement les mêmes hommes que ceux au milieu desquels il est dit que le Logos établit son séjour? Holtzmann, se reportant au début du troisième évangile, où la formule ἐν ἡμῖν est également employée, pense que l'auteur entend par ces mots les chrétiens en général, mais plus particulièrement les croyants qui formaient le cercle de Jésus durant sa vie publique, les disciples et surtout les apôtres (1). Pour que cette interprétation fût vraie, il faudrait que le verbe ἐσκήνωσεν visât exclusivement le ministère de Jésus, tandis qu'il embrasse toute sa vie terrestre et même plus spécialement son enfance et sa vie cachée. C'est la génération contemporaine du Sauveur que l'évangéliste a en vue en disant que le Logos *habita parmi nous*. Mais les mots qui suivent : et *nous contemplâmes sa gloire* ont une portée plus restreinte et ne peuvent convenir qu'aux disciples de Jésus, témoins de sa prédication et de ses œuvres. D'où nous concluons que les deux parties dont se compose le verset 14 du prologue sont réunies par un lien artificiel. Les trois membres de phrase qui constituent le fond de la période ($14^{a-b} + 14^{e}$) ont été écrits indépendamment du reste : ils ont été disjoints pour faire place aux deux propositions qui séparent le troisième membre des deux autres (14^{c-d}). Pourquoi n'a-t-on pas simplement ajouté cette seconde partie du verset à la première, au lieu de l'y intercaler? La raison nous paraît fort simple : le pronom ἡμῖν fournissait un point d'attache tout fait pour le témoignage collectif qu'il s'agissait d'insérer.

Ce que nous venons de dire au sujet du verset 14 prépare l'explication de la dernière section du prologue et se rattache à une question plus générale et plus importante : la composition du quatrième évangile.

P. Th. Calmes.

(1) *Das Evang. des Johannes* (Hand-Comm.), p. 35.

MÈTRES ET STROPHES

DANS LES FRAGMENTS DU MANUSCRIT PARCHEMIN DU SIRACIDE

En 1897 Cowley-Neubauer publiaient les premiers fragments du texte hébreu de l'Ecclésiastique, qu'ils venaient de découvrir. Une inondation de livres et d'articles de revue, dont les dernières vagues mugissent encore, suivit cette publication. Le texte mutilé a bien souffert sur le long chemin des siècles : de là une avalanche de conjectures, qui sans doute ont donné des leçons plus acceptables. Doit-on y reconnaître une conformité plus parfaite au texte original de Sirach? Malgré tant d'efforts, bien des versets, et nous ne parlons pas de ceux que le manuscrit ne permet pas de lire avec certitude, offrent des passages discutés ou mal interprétés. Ces difficultés, les moyens ordinaires de scruter un texte ne peuvent les résoudre. Une question capitale, les relations du texte hébreu et des anciennes versions si différentes entre elles au texte original de l'Écclésiastique, reste une énigme. On manque d'un point d'appui et l'embarras est tel que des savants très sérieux n'ont pas reculé devant la tentative de reconnaître dans le texte hébreu une traduction élaborée sur le syriaque.

La période de calme nécessaire au groupement de tant d'essais de correction et d'explication du texte proposés en si grande hâte n'a pu encore intervenir : l'Ecclésiastique fascine de nouveau tous les regards, depuis la publication des « *Nouveaux fragments du texte hébreu* » de S. Schechter et C. Taylor (Cambridge, 1899). L'intérêt de ces nouvelles découvertes va grandissant : non seulement 7 feuillets viennent s'ajouter au *manuscrit parchemin* déjà retrouvé, nous avons quatre feuilles d'*un manuscrit sur papier* jusqu'ici entièrement inconnu. Bien certainement les recherches bibliques des prochaines années porteront l'empreinte du livre de Sirach. Si de nouvelles méthodes de critique textuelle ne surgissent, on cherchera du moins à fixer les résultats de ce travail fiévreux qui a pour objet les fragments du Siracide.

Mais il est possible d'obtenir mieux encore. Tous les moyens qui peuvent nous conduire à un résultat satisfaisant n'ont pas été mis en œuvre. Tout d'abord la métrique jusqu'ici négligée a elle aussi son

mot à dire. Les essais de restitution supposent un texte en prose. Si l'on prouve que le Siracide syllabe pour syllabe suit les règles de la métrique? — N'y aura-t-il pas lieu de repousser des centaines de corrections proposées, par contre ne pourra-t-on pas en essayer des centaines d'autres? De plus, si l'on arrive à reconnaître la strophe, on ne pourra résister à tenter d'approcher le plus possible du texte versifié que traça le calame du Siracide.

Les pages suivantes ont pour but d'appliquer les règles de la métrique aux fragments de Sirach. Le point central de notre travail est la *constatation* des différents mètres que l'on rencontre dans ces fragments et la vraisemblance basée sur une très grande probabilité d'une forme strophique, dont le Siracide, semble-t-il, a coutume de se servir. Ce travail ne doit pas avoir l'étendue d'un livre; le lecteur nous permettra de le restreindre aux fragments du *manuscrit parchemin* qui constituent la majeure partie du texte hébreu. Les résultats de cette étude fraieront la voie à qui voudra rechercher la forme métrique et strophique que révèle le fragment conservé sur papier.

Tous nous accorderont que le *contenu* de l'Ecclésiastique est poétique. Qu'il soit dès lors vraisemblable que son texte recèle une *forme* poétique, beaucoup le nieront sans doute. Le petit nombre de ceux qui partagent notre sentiment à ce sujet se divisera sur cette question : quelles règles métriques faut-il appliquer au texte de Sirach, ainsi qu'aux anciennes poésies hébraïques?

La lutte a porté assez longtemps sur les lois fondamentales de la poésie hébraïque pour qu'il faille craindre ne la voir pas quitter de sitôt les arides chemins du domaine théorique. Les principes constitutifs du vers, liés aux règles de l'accentuation, n'ont pas encore réussi à gagner tous les suffrages. Dès lors plusieurs hésitent à descendre dans une arène où le labeur est si rebutant. Ils ne sont point persuadés de l'énorme importance que l'existence de la métrique peut avoir dans la critique du texte biblique. C'est pourquoi nous pensons que ceux qui s'occupent de la métrique doivent surtout avoir à cœur d'appuyer et de recommander leurs règles par des résultats tangibles. S'ils réussissent à résoudre simplement et clairement un grand nombre des problèmes textuels dont les livres poétiques de la Bible sont si richement parsemés, il faudra bien avouer enfin qu'ils suivent une méthode métrique exacte. Ainsi que ceux qui croient posséder la clef de la métrique hébraïque, l'appliquent aux difficultés connues et cherchent à les résoudre sans violence. Qu'ils n'insistent pas trop sur le but de la métrique, qui est de rendre aux anciens textes tout leur éclat.

Nous avons suffisamment fait connaître notre manière de com-

prendre la métrique hébraïque dans notre étude : « *Abriss der hebr. Metrik* » (*Précis de métrique hébraïque*) (Z. D. M. G., vol. L, p. 529 ss. ; LI, p. 683 ss.). Ce travail n'avait aucunement la prétention de ne livrer que des résultats absolus et inattaquables. Il donnait une direction pour la solution du problème de la métrique et devait marquer une étape sur ce long chemin.

Bien des fois nous avons repris cette étude. Nous n'avons pas vu de raison d'abandonner les principes fondamentaux de notre système. Nous maintenons à la base de nos recherches sur la métrique les points suivants. Le texte massorétique avec sa vocalisation doit servir de fondement dans l'étude du mètre (1). La langue hébraïque a un accent expiratoire dominant. Dès lors la métrique repose sur le principe de l'accentuation. Les éléments constitutifs de cette dernière sont la syllabe accentuée et la syllabe non accentuée (*Hebung* und *Senkung*). Entre deux accents il doit y avoir au moins une syllabe non accentuée (*Senkung*). L'accent métrique coïncide avec l'accent principal ou secondaire de la syllabe (*Haupt- únd Nebenton*). La syllabe principale, secondaire, faible, peut être sans accent. Quand la syllabe principale, ou secondaire, reçoit-elle l'accent? Ceci dépend du nombre des *mora* de l'ensemble des syllabes non accentuées qui l'accompagnent (2).

On rencontre trois mètres seulement dans la poésie hébraïque : les mètres de 3, 4 et 5 accents. Chacun d'eux par répétition, mais à l'exclusion d'un mètre différent, forme des strophes. Chaque vers (*stichos*) constitue une unité d'énonciation et de rythme (*Sprechtacteinheit*), dont le dernier mot doit recevoir l'accent principal.

Nous avons cru devoir modifier les points suivants : 1° Notre computation de la syllabe *ṣva mobile,* à laquelle nous donnions toujours la valeur de deux *mora,* est incomplète. Il y a lieu de distinguer le *ṣva mobile* de deux et d'une seule *mora :* voici les règles à suivre :

La syllabe *ṣva mobile* égale deux *mora* immédiatement avant l'accent du mot, que celui-ci joue le rôle (a) d'accent principal, ou (b) d'accent secondaire.

(1) Dans un exposé scientifique de la métrique on ne saurait négliger la question du rythme du vers hébreu. Nous devons à M. le Professeur E. Sievers d'avoir fixé notre attention sur ce point : ce rythme est amphibraque et se fait naturellement sentir quand on scande le vers suivant les règles indiquées. On nous pardonnera de ne pas traiter cette question dans une étude qui vise à un but pratique.

(2) Remarquons cependant que, d'après les recherches du Professeur Sievers, il semble certain que le suffixe ך doit se lire assez fréquemment ָך et par suite le ṣva qui précède devient voyelle.

a) אֹיְבִים, òj^{e}bím; יִתְיַצְּבוּ, jithjàss^{e}bú; מְשָׁרְתָיו, m^{e}ṣàr^{e}tháu; כַּלְבּוּשׁ, kàll^{e}búṣ; וּשְׁבִי, ùṣ^{e}bí; יָרְשׁוּ, jàr^{e}ṣú.

b) נַחֲלֵי, nàh^{e}lè; מוֹקְשֵׁי, mòq^{e}ṣè; [ארץ] מוֹסְדוֹת, mòs^{e}dòth.

Au commencement du mot la syllabe ṣva est *variable* devant une syllabe non accentuée :

a) Elle a 2 *mora* au début d'une phrase ou après un mot final accentué : לְהַגִּיד, l^{e}haggîd, idem ל״ גַּם, נְהָרוֹת, n^{e}haróth; idem כָּל־נ״, לְיַהְוֶה, l^{e}jah^{e}vê, idem כִּי ל״.

b) Elle vaut 1 *mora* après la syllabe non accentuée, lorsque deux syllabes sans accent par erase permettent un accent secondaire :

וּלְהַגִּיד, ùlhaggíd; הַלְעוֹלָם, hàl'ôlám; בּאֹ לְפָנָיו, bô'ulfanáu; מִמֶּנּוּ, עֲבוֹתֵימוֹ mimménnu- 'bôthémo; הַקְשִׁיבָה תְּפִלָּתִי, haqṣíba-thfillathí.

Exceptionnellement après un accent secondaire le *ṣva mobile* n'a la valeur que d'une *mora :* ce sont surtout des cas où la diminution des *mora* dans le corps du mot est marquée par le *Raphé*. On remarque la même particularité dans la manière d'écrire מִיהוּדָה

הַמְשַׁלֵּחַ, hàm(m)ṣalléh ; מִלְּפָנָיו, mìl(l)fanáu; לָרְשָׁעִים, làrṣa'ím. Après l'accent du mot la syllabe *ṣva mobile* est d'une *mora*. קָטַלְתָּ, qatált; וַתֵּבֶךְ, wattébḵ; וַיַּרְא wajjár'; avec le *Nesiga :* קָטְלָה, qátla; נַחֲלֵי, nàḥle; מוֹקְשֵׁי, mòqṣe; מִשְׁבְּרֵי mišbre.

2. Le vers de deux accents, qui aurait donné naissance au vers de quatre accents, ne se présente plus.

3. Il n'y a pas de vers ni de strophes dans lesquels les différents mètres se mélangent : ainsi nous récusons une partie des strophes (vol. LI, p. 554-56) que nous proposions d'ailleurs comme devant être rares. Les mélanges du vers de quatre accents et du vers qui paraît n'avoir que trois accents (catalectique) sont maintenus.

4. Bien que le *distichon* et le *tristichon* constituent à l'origine une strophe, il n'est pas rare de rencontrer des groupes de strophes formés par la répétition de plusieurs *disticha* ou *tristicha*. On ne peut constater *avec certitude* l'existence de ces strophes que dans les seuls cas où nous avons la présence du סלה ou d'un refrain.

Tel est à cette heure l'état de notre système de métrique. Il nous paraît suffire à déterminer les passages métriques de la Bible. Il permet de les lire exactement, de constater les mutilations. Il reste beaucoup à faire pour l'intelligence du texte.

Veut-on que l'application de la métrique hébraïque ne soit pas préjudiciable plutôt qu'utile à la science biblique, il est nécessaire d'user de prudence et de ne point exagérer les mérites de cet instrument

nouveau de critique. La métrique n'a pas le droit de repousser les moyens de critique jusqu'ici employés, mais elle vient compléter leur œuvre. Son but principal est de donner un indice sûr de l'état anormal d'un texte en vers, elle constate qu'un vers est mal divisé, trop long ou trop court dans son état actuel. On comprend qu'il y ait lieu d'en tenir compte dans les essais de restitution d'un texte. Après cette constatation, quand il s'agit d'un texte défiguré ou mutilé, ce sont les anciennes versions qu'il faut interroger en premier lieu. Ensuite seulement une certaine intuition esthétique ou historique... un certain flair aideront à découvrir le chemin de la vérité. Le rôle de la métrique est ainsi subordonné et semble n'occuper qu'un rang secondaire. Il est à noter cependant que la métrique présente des solutions d'une certitude objective. Les autres moyens de critique apportent rarement une correction *nécessaire*, tout au plus tentent-ils une modification *possible*.

Un écueil attend ceux qui s'occupent de métrique : celui de supposer absolument *a priori* la présence dans un texte de telle ou telle forme de vers, ce qui serait souvent pire, de tel ou tel système de strophes. Ce procédé est fort alléchant, alors surtout qu'on a pu déterminer avec certitude cette forme métrique dans les vers qui précèdent. Il est vrai, en hébreu l'unité de composition poétique suppose toujours l'unité métrique. Mais ce que l'on accepte comme continuation d'un même sujet appartient-il vraiment à ce sujet, n'est-ce pas plutôt un thème nouveau, ou peut-être quelque adjonction ou complément ultérieurs, qui ose en répondre? Il faut de la prudence même dans les Psaumes en l'état actuel du texte. Et pourtant les Psaumes ont été apparemment préservés d'additions non conformes au rythme, aussi longtemps qu'ils servirent au chant. Vrai est-il que nous ignorons si la collection, que nous possédons à cette heure, a servi de livre de prière, ou de livre de chant. L'appel à l'unité mélodique ne peut suffire à ranger tous les psaumes au nombre des unités poétiques.

Il en est de même du Cantique des cantiques. Wetzstein-Budde ont attaqué son unité de composition en s'appuyant sur le sens. Soumis à la sonde des métriciens, ce chant se subdivise en vingt-sept morceaux environ de différents mètres. Ainsi semble se dévoiler son caractère fragmentaire.

Les livres prophétiques, dont le contenu est toujours métrique, sauf les cas où une courte introduction en prose précède un long discours, révèlent bien souvent une unité de sens faussement établie. Les interpolations, les transpositions ont ici une entrée plus facile que partout ailleurs, grâce à la demi-obscurité du langage prophétique. Si le tra-

vail promet au métricien des résultats pleins d'espérance, c'est à l'examen des paroles des prophètes.

Dans les Proverbes surtout il ne faut jamais procéder *a priori*, ni par analogie à la forme métrique de la sentence précédente. En effet, au moins à partir du ch. x, ce livre a le caractère d'une collection sans ordre spécial. Les Hébreux pas plus que les autres peuples sémites n'ont connu un mètre particulier aux sentences proverbiales. La Bible nous présente des vers de trois, quatre, très rarement cinq accents dans les Proverbes. Il faut s'attendre à voir changer le mètre à chaque sentence nouvelle.

Ainsi en est-il du livre de Sirach. Le caractère de sa poésie métrique se révèle aussitôt à celui qui est familiarisé avec les formes métriques. Le changement fréquent de sujet met en garde contre la supposition d'une unité métrique (1).

Avant d'essayer une correction du texte des fragments hébreux, il faut rechercher l'étendue de chaque unité de sentence. Un simple coup d'œil nous l'apprend; chez le Siracide, la manière de présenter les sentences diffère de celle que nous rencontrons dans les parties anciennes des Proverbes. Ici la sentence ne comprend généralement qu'un seul *distichon*. Sirach au contraire enchaîne un plus grand nombre de *disticha*, développe davantage son sujet et se rapproche de la dissertation sentencieuse plutôt que de la sentence épigrammatique. Il aborde un sujet nouveau en introduisant le vocatif בני qui mérite une spéciale attention dans la division des sentences. Les limites d'une semblable composition une fois fixées et la marche des pensées connue, il reste à déterminer le mètre : il devra s'appliquer à tous les vers, ici nous pouvons le supposer *a priori*. Si le premier verset n'a pas une empreinte du genre de vers facile à reconnaître, l'examen de plusieurs vers donnera avec certitude ou le vers de trois accents, c'est-à-dire celui dont chaque *stichos* a trois accents, ou bien le vers de quatre accents, dans lequel le *stichos* de quatre accents figure une fois au moins dans l'un des doubles *stichoï*. Il est peu vraisemblable que nous rencontrions dans l'Ecclésiastique le mètre de cinq accents très rare dans les Proverbes. Si véritablement les fragments de Sirach ne contiennent pas de vers de cinq accents, nous pourrons admettre que ce vers ne répondait pas au plan de cet auteur. Dans

(1) Jusqu'à G. Bickell le danger de ramener tous les vers à une seule unité n'a été que trop réel. Cet auteur n'admet qu'un seul mètre dans tous les Proverbes et méconnaît la grande variété métrique qu'on y rencontre. Sans connaître une seule ligne du texte hébreu de Sirach, il écrivait en 1892 : « Le Siracide a écrit suivant le mètre des Proverbes » (W. Z. f. d. K. d. M., VI, p. 88).

l'adoption du mètre de trois ou quatre accents nous ne considérons pas uniquement le nombre dominant des vers de ce mètre; le style lui aussi peut nous servir de guide. Le mètre de trois accents facilite le jeu du *Parallelismus membrorum*, d'où naît une composition que la surabondance de l'expression et une pensée moins nourrie rendent parfois monotone. Au contraire le mètre de quatre accents présente en général des *disticha* d'une allure plus facile. Une pensée plus nerveuse (prägnant), plus populaire impose de sages limites au parallélisme.

Les vers qui s'écartent de cette forme fondamentale sont ou *altérés* ou *suspects*. Un texte peut ainsi devenir suspect par suite d'une division défectueuse des *stichoï*, ou à cause d'une suppression, d'une addition etc. La métrique constate une fausse division, marque la division légitime, élague les mots superflus. S'agit-il de compléter un texte fautif, l'autorité des anciennes versions a ses droits. Grâce à elles on peut réussir à proposer une restitution de texte marquée au coin d'une grande vraisemblance, mais presque toujours le caractère d'une certitude absolue fait défaut.

Quelques mots suffiront à fixer l'usage que nous ferons ici des anciennes versions : leurs mutuelles relations d'origine sont assez connues. Nous suivrons une distinction des versions en deux classes : 1° la version grecque, œuvre d'un petit-fils de Sirach; le meilleur instrument de contrôle de ce travail est le texte syro-hexaplaire (S H), traduction fidèle élaborée au VIIe siècle après Jésus-Christ. Les versions latines, elles aussi, sont filles du texte grec, mais elles ne sont pas exemptes de retouches faites sur un texte hébreu (1). Les autres versions dépendantes du grec ont moins d'importance. 2° La seconde classe comprend une seule version, la Peschitta : le nombre des *stichoï* et leur contenu fournissent la meilleure preuve que cette version provient directement d'un texte original hébreu.

L'analyse métrique joue un grand rôle quand il s'agit de reconnaître avec certitude le *caractère* altéré d'un vers. La métrique rentre au rang des moyens secondaires dès qu'il faut juger de l'*authenticité* d'un verset. Dans le cas seulement où un certain nombre de vers consécutifs s'écartent du mètre fondamental, on est autorisé à conclure à une interpolation, surtout si le texte réclame la suppression d'une sentence superflue, cadrant mal avec le contexte. Pareil cas est chose rare (voir XLII, 6-8). Sans indication aucune de la métrique on supprimera bien souvent un vers, lorsqu'on reconnaîtra en lui une simple variante in-

(1) Voir H. Herkenne, De veteris latini Ecclesiastici cap. I — XLIII, p. 11.

troduite dans le texte, c'est-à-dire une répétition très peu modifiée du vers qui précède. Ce cas, dont la Bible ne semble pas fournir beaucoup de preuves tangibles, est exceptionnellement à l'ordre du jour dans quelques passages de Sirach. Nous rencontrons des sentences deux fois plus développées dans l'hébreu que dans les versions (XXXII, 13 ss.). Il vaudrait la peine de rechercher l'origine de ces variantes dans la lecture des manuscrits ou dans la tradition orale (comp. le ps. 119 et ses nombreuses fautes métriques). Un fait parle en faveur de la seconde hypothèse : ces variantes abondent dans des vers dont l'expression et le sens ne sont pas des plus difficiles.

Dans certains cas le poète a pu introduire une variante intentionnellement. Dès lors on ne négligera jamais dans la distinction des vers de joindre la constatation objective à la supposition subjective de non authenticité d'un texte. Un des moyens de constatation est la *strophe,* soit un groupe de vers de même extension. Tout vers qui s'écarte du nombre normal des *stichoï* dans une même strophe porte l'empreinte d'une mutilation : il devient suspect.

Peut-on admettre un groupement strophique dans l'Ecclésiastique? Déjà avant la découverte des fragments hébreux de Sirach, G. Bickell, dans la « Wiener Zeitschrift. f. d. Kunde des Morgenlandes » VI, p. 87 ss., a affirmé que le Siracide groupait deux à deux tous ses *disticha* en strophes, sauf au ch. II, *Laudes Patrum,* et huit sentences plus courtes, qui devaient former des strophes de trois *disticha.*

Plus tard D. H. Müller (*Strophenbau und Responsion,* p. 78 ss.) crut découvrir dans le texte hébreu des strophes de dix *disticha.* Il émit l'opinion que le Siracide se servait de préférence de la strophe de dix lignes.

A l'examen de cette hypothèse nous avons reconnu des divisions strophiques dans l'Ecclésiastique (*Oriental. Litteraturzeitung,* II, p. 213-17). Il faut vraiment accorder au Siracide le groupement strophique. Toutefois ce n'est pas la strophe de dix lignes, mais bien celle de douze que l'on doit appeler la strophe du Siracide. Elle se répète quatre fois 42 15ᵃ-33ᵇ *Laudes Creatoris,* dix-sept fois dans les *Laudes Patrum* 44 1ᵃ — 49 16ᵈ. N. Peters (*Zur Strophik im Ecclesiasticus. Theol. Quartalschrift* 1900, p. 180-193) s'est insurgé contre notre division strophique en douze lignes et a défendu la strophe de dix lignes. Il partage les *Laudes Creatoris* en six strophes de 5 — 10 — 10 — 10 — 10 — 8 *disticha,* les *Laudes Creatoris* en trente strophes de 2 — 9 × 10 — 10 × 8-7-8-10-9-3-5-10-10-6-4 *disticha.* Nous soutenons au contraire que s'il doit être question de strophes, de divisions strophiques, celles-ci constituent un groupe de vers toujours constant. Sinon

nous n'avons pas le droit de parler de la strophe d'une sentence, bien moins encore de faire des suppressions et des transpositions de vers en nous basant sur une telle strophique.

Nous maintenons notre manière de diviser la strophe en douze vers dans les *Laudes Creatoris* et les *Laudes Patrum*. Nous appuyant sur des recherches plus approfondies, nous osons émettre cette conjecture : un principe de la poétique du Siracide était de lier tous ses *disticha* en groupes tantôt de six, tantôt de douze *disticha*. Si nous voulions donner la preuve de la vérité de cette loi, nous devrions en poursuivre la recherche dans le livre entier de Sirach. La vraisemblance est acquise dès cette heure. L'étude des fragments que nous allons présenter, ainsi que les essais raisonnés de détermination de sentences de six ou douze *disticha*, en fournira une confirmation suffisante.

Nous avertissons expressément le lecteur : toute modification de sentence tentée pour obéir à cette loi strophique doit être regardée comme hypothétique et attaquable aussi longtemps que d'autres motifs et en particulier le témoignage des anciennes versions n'imposent la même conclusion comme une nécessité.

Ces remarques rendront assez clairs les principes de nos essais de reconstitution du texte pour nous disculper du reproche d'agir sans contrôle.

La marche que nous suivrons dans nos recherches sera la suivante pour chaque sentence :

1° *Indication brève du contenu;*

2° *Détermination et nombre des disticha du texte hébreu;*

3° *Essai d'amendement des vers en désaccord avec le mètre,* essai tenté à l'aide des versions G. (Græca), S. (Syriaca = Peschitta), SH. (Syro-Hexaplaris) et L. (Latina);

4° *Rapport du texte hébreu à G., S., L.;*

5° *Tentative de détermination de la sentence suivant l'unité de six ou douze disticha;*

6° *Amendements de passages métriquement corrects.* Ceci se rapporte surtout aux nouveaux fragments de Sirach, qu'il s'agit encore de rendre lisibles : ce but est déjà atteint dans les anciens fragments.

Ch. xxx.

Règles concernant l'éducation des enfants, v. 11-13 = 5 *disticha* (conclusion d'un exposé plus long); mètre de 4 accents. Le v. 11 s'écarte du mètre, il manque le *stichos* de 4 accents; voir la solution de la difficulté au paragraphe de la strophe.

Rapport des *stichoï* (1) dans	H.	G.	S.	L :
	11^{a}	11	11^{a}	11^{a}
	11^{b}	dupl. 11	11^{b}	11^{b}
dupl.	11^{ab}	—	—	—
	12^{a}	12^{b}	12^{a}	12^{a}
	12^{b}	dupl. 12^{a} (2)	12^{b}	12^{b}
	12^{c}	12^{b}	12^{c}	12^{c}
	12^{d}	—	—	12
	13^{ab}	id.	id.	id.

Dupl. 11^{ab} qui ne se rencontre que dans H. est certainement une variante de 12^{ab}; H. L. 12^{d} laisse l'impression d'un vers parallèle à 12^{c}, mais il n'est pas nécessaire de le considérer comme original. Très remarquable est G. dupl. 11 et 12^{a} qui sans doute n'est qu'une variante, car SHex. ne l'a pas. Voici les raisons qui nous font rejeter son authenticité : G. S. L. font précéder dix *disticha*, si nous laissons dupl. 11 et 12^{a}, il nous reste 12 1/2 *stichoï* et nous nous approchons du développement normal de douze *disticha*. L'union 11^{a} + 12^{b} corrigerait la faute métrique du v. 11. Comment éloigner le *stichos* qui devrait ramener le passage au chiffre normal de douze *disticha*, nous n'avons aucun point d'appui qui permette l'amputation nécessaire.

Autres corrections possibles. Au lieu de dupl. 11^{a} כפתן עלחי תפגע, qui ne donne pas de sens, Schechter propose כפתו עוד חי תבקע. Cette mutation est bien violente, nous en supposons une autre qui présente une légère variante de 12^{a} : בפתיו על לחי תפגע, « A cause de son inexpérience frappe-(le) à la joue ». Au v. 13^{b} Sch. traduit יתלע « breed worms »; on obtient un sens préférable par l'allongement de יתעל en יתעלל : « de crainte qu'il ne te *maltraite* dans sa folie ». Comp. G. ἀποσκόψῃ, S. *nathqᵉlach : offendat*.

PRIX DE LA SANTÉ : v. 14 — dupl. 20 = 8 *disticha*, de plus en marge deux *disticha* et peut-être un mot d'un troisième. Mètre de 4 accents. S'écartent du mètre : v. 15 qui est trop court; facile à corriger en changeant שר en שאר; — le 2e vers de la marge (trop court, voir au § de la strophe) et 20^{b}.

כאשר סרים יחבק נערה ומתאנה

trop long. Lire כסרים au lieu de כאשר כ"

כסריס יחבק נערה ומתאנה

(1) H. S. L. suivent la norme de G. dans la désignation des *stichoï*.
(2) Dans différents manuscrits placé après 13, ainsi dans S., H., Sah., Aram.,

Rapport des *stichoï*	H.	G.	S.	L.
	14ab-17ab	id.	id.	id.
dupl.	17ab	—	—	—
	18ab	id.	id.	id.
marge	[19ab]	19ab	id.	id.
«	[19c]	—	19c	—
«	[20a]	20a	id.	id.
	20b	id.	id.	20c
	20c	—	20c	19d (1)
dupl.	20b	—	—	—
«	20c	19c	20c	19c

Ainsi H. v. 14. 15. 16. 17. 18. 20b dupl. 20c se retrouvent dans toutes les versions. Ces 12 *stichoï* doivent être les seuls authentiques dans ce passage. Nous nous rendons compte des additions : le v. 18 disait : « Une nourriture agréable que l'on présente à une bouche (2) fermée ressemble au présent pour les morts que l'on place sur le tombeau d'un mort (Totenhügel). » Le poète ajoute une comparaison également originale : « Comme l'eunuque qui embrasse une jeune fille et gémit, tel est le riche qui se lamente près de son argent (3). » Un scribe qui au lieu de גלול *tombeau* aura lu אליל *idole,* mettant à profit le Ps. **115** 6 ajoute en prose : « Les gâteaux des offrandes ne sont rien pour les idoles qui ne peuvent ni les manger, ni en sentir l'odeur. »

Un autre au détriment de la poésie, mais avec l'intention d'éclaircir le passage, crut devoir faire une nouvelle addition. Il lut vraisemblablement בּ הסתום : « Tel est celui qui a beaucoup d'argent, mais ne jouit point de son avoir ». De plus une ancienne transcription défectueuse עושה באונס בשפט semble avoir été la cause de l'introduction dupl. 20a : « Mais Jahveh lui demandera compte. »

Il est dès lors vraisemblable que la sentence ait eu 6 *disticha* à l'origine.

Autres correct. Au v. 19a il faut lire (conformément au G. καρπωσις?) et contrairement à S., כִּנִּים, *gâteaux à offrir,* au lieu de אלילי הגוים. est un état abs. plur. en î (comp. **32** 10b, **39** 15c).

Au v. 20a le mot noté au-dessous בעינו semble une correction pour ואין. — Nous croyons le v. 20c tout à fait altéré. Au lieu de עושה nous lisons avec S. עשיר; au lieu de באונס, c'est באונו; au lieu de בשפט,

(1) *Portans mercedes iniquitatis* peut se rapporter peut-être aux mots hébreux corrompus : באונבשפט (נושה) קעושה.

(2) C'est-à-dire une bouche qui pour cause de maladie ne peut prendre la nourriture.

(3) Voir plus bas les corrections.

c'est מִשְׁתַּפֵּךְ, verser des larmes (comp. Iob 30 16) qu'on peut restituer.

LA GAIETÉ, RECETTE DE SANTÉ. V. 21-25, 6 *disticha;* vers de 4 accents. Métriquement altéré v. 21[ab], 23[cd].

21 [ab] אל תתן לדין נפשך | ועל תכשל בעונך

Il manque un quatrième accent. Peut-être faut-il lire au lieu de בעונך, avec le S. בעצת נפשך; בעצת s'appuie encore sur G. et le texte marginal.

אל תתן לדין נפשך | ועל תכשל בעצת נפשך

« Ne livre pas ton âme à la tristesse, et ne te heurte pas à tes propres desseins. »

23[cd] כי רבים הרג דין | ואין תעלה בקצפון

Il manque un quatrième accent. La faute n'est pas en 23[d] où G. L. n'ont lu que « en lui ». La traduction de S. s'en écarte : « et le chagrin les a accablés ». Peut-être doit-on lire תֹּעֶלֶת au lieu de תֹּעֲלָת, on gagne ainsi un accent :

כי רבים הרג דין | ואין תֹּעֶלֶת בְּקִצָּפוֹן

« Car la douleur en a tué beaucoup, et le chagrin n'a aucune utilité. »

Rapport des STICHOÏ de H. G. S. L.

Partout 6 *disticha* (le dernier en G. est 36 13[bc]), il faut reconnaître la forme de 6 vers dans le texte original.

Essais de correct. Au v. 22[a] nous lisons היא au lieu de הם. Vraisemblablement שמחת לבב est sujet, il faut dès lors que le pronom verbal s'accorde avec lui. — Au v. 22[b] Schechter au lieu de אפו suppose avec raison un autre mot חיו qui répète le חיי du *stichos* précédent : nous préférerions un autre terme comme יבוי. — V. 25[a] est certainement altéré ; on ne peut raisonnablement parler du *sommeil* d'un bon cœur, ni de sa *nourriture.* Au lieu de שנות G. a λαμπρά, L. *splendidum;* S. omet le mot, il y a lieu de supposer une transcription fautive שִׂמְחַת : יעלה au *stichos* qui suit réclame un féminin. — Au v. 25[b] Schechter a méconnu מאכלו : il ne s'agit pas ici du substantif מאכל, mais de la préposition מִ + אֹכֶל ou mieux אָכְלָה qui éloigne le suffixe embarrassant. Le sens du *distichos* est donc : « La joie d'un bon cœur remplace la friandise, et sert plus que la nourriture. »

CH. XXXI.

INCONVÉNIENTS DES RICHESSES. V. 1-11 = 17 *disticha,* mètre de quatre accents. S'écartent du mètre : v. 7. 8. 9, tripl. 10, 10[cd]. Aux vers 7. 8.

9. 10[cd] un quatrième accent fait défaut. Tripl. 7[b] et 10[b] n'ont que deux accents.

7[ab] כי תקלה הוא לאויל | וכל פותה יוקש בו :

Le plus simple est d'écrire un pluriel לאוילים avec G. S. et L. au lieu du sing. לאויל. A 7[b] il suffit de placer בו avant le mot qui précède (selon S.) pour obtenir un troisième accent.

כִּי תַקָּלָה הוּא לָאוִילִים | וְכֹל פּוֹתֶה בּוֹ יוּקָשׁ

« Car il (l'or) est un piège pour les insensés; quiconque en est ébloui, est pris. »

8[ab] אשרי איש נמצא תמים | ואחר ממון לא נלוז

Conformément à G. S. L. איש doit être changé en עשיר, ainsi l'accent qui manque est restitué.

אַשְׁרֵי עָשִׁיר נִמְצָא תָמִים | וְאַחַר מָמוֹן לֹא נִלְוָז

« Salut au riche qui sera trouvé pur, et qui ne s'est pas soumis au service de Mammon. »

9[ab] מי הוא זה ונאשרנו | כי הפליא לעשות בעמו

De très bonne heure, ainsi que le prouvent les versions, ce *distichon* a été mal compris. On a lu ונאשרנו au lieu de l'original שיאשרנו (de là au verset suivant שידבק détourné en שנדבק (comp. G. S. L.) et vraisemblablement l'omission de עשר rendit le sens inintelligible : d'où ces traductions forcées : « Qui est-il? — nous le louerons, car, etc.

מִי הוּא זֶה שֶׁיְּעַשְּׁרֵנִי עֹשֶׁר | כִּי הִפְלִיא לַעֲשׂוֹת בְּעַמּוֹ

« Quel est celui (le riche) que les richesses poussent à faire quelque chose de grand au milieu de son peuple? (quel est celui qui s'attache à lui, et qu'il aide à obtenir paix et honneur)? »

Tripl. 10 מי ברכו וישלם חייו | היא לך לתפארת

Le sens du premier *stichos* en rapport avec 9 et 10 est : « Quel est celui (lisez מי הוא) qu'elles (les richesses) bénissent, et dont elles rendent la vie plus sûre? » Au second *stichos* c'est sans doute ויהיה לו ל״ qu'il faut lire. Ainsi saisit-on le caractère du verset qui est une variante de 9-10.

מִי הוּא בְרוּכוֹ וּיְשֻׁלַּם חַיָּיו | וְיִהְיֶה לוֹ לְתִפְאֶרֶת

« Quel est celui qu'elle (la fortune) bénit et dont elle rend la vie plus sûre et qu'elle aide à acquérir de l'honneur. »

10[cd] מי יוכל לסור ולא סר | ולהרע רע ולא אבה

Placer (selon S.) un הוא après מי, le vers est métriquement juste.

מִי הוּא יוּכַל לָסוּר וְלֹא סָר | לְהָרַע רַע וְלֹא אָבָה :

« Quel est celui qui pouvant mal faire n'agirait pas; qui dans la possibilité de nuire, ne le voudrait pas? »

Rapport de	H.	G.	S.	L.
	1^{ab}-2^{ab}	id.	id.	id.
dupl.	2	—	—	—
	3^{ab}-4^{ab}	id.	id.	id.
dupl.	4^{ab}	—	—	—
	5^{ab}-6^{ab}	id.	id.	id.
dupl.	6^{ab}	—	6^{ab}	—
	7^{ab}-10^{ab}	7^{ab}-10^{ab} (1)	7^{ab}-10^{ab}	7^{ab}-10^{ab} (1)
dupl.	10^{ab}	—	—	—
tripl.	10^{ab}	—	—	—
	10^{cd}	11^{ab}	id.	id.

Les 12 *disticha* de G. marquent le contenu primitif de cette sentence. H. dupl. 3.6.10 et tripl. 10 sont des doublets introduits dans le texte. H. S. dupl. 6 est une composition plus tardive. H. dupl. 2 peut s'être glissé là par erreur. Ainsi la sentence a 12 *disticha*.

Essais de correct. Au v. 2ᵃ au lieu de נוכיה (qui ne peut être répété dans 3 stichoï consécutifs) nous supposons נעֲמִיה « Le soin de son entretien l'empêche d'en jouir » (lisez תפריד).

Fribourg, mai 1900.

Hubert Grimme.
Le traducteur : H. Savoy.

(*A suivre.*)

MÉLANGES

I

PROJET D'UN COMMENTAIRE COMPLET DE L'ÉCRITURE SAINTE

Est-il opportun d'entreprendre un nouveau commentaire de l'Écriture Sainte? et quel plan faudrait-il suivre? C'est en d'autres termes se demander quels sont sous ce rapport les besoins de notre temps et les convenances des études catholiques.

I. — DE L'ÉTUDE DES TEXTES PRIMITIFS.

Saint Augustin a distingué comme trois degrés divers dans l'étude de la Bible. Le premier, le plus élevé et le plus universel, est la perfection de la charité : « Nam in eo se exercet omnis divinarum Scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inventurus, quam diligendum esse Deum propter Deum et proximum propter Deum (1). » C'est une science suréminente qui n'a pas besoin de la connaissance des langues. L'Église la distribue dans le ministère quotidien de la parole de Dieu annoncée par les pasteurs. Mais les pasteurs eux-mêmes doivent être instruits du dogme et de la règle des mœurs : « illa quae in eis aperte posita sunt vel praecepta vivendi, vel regulas credendi sollertius diligentiusque investiganda sunt... In eis enim quae aperte in Scripturis posita sunt inveniuntur illa omnia quae continent fidem moresque vivendi (2). » Pour assurer cet enseignement l'Église a fait choix d'une version fidèle qui, expliquée à ses clercs, fut par eux communiquée au peuple chrétien. Mais il y a des endroits difficiles qui demandent une étude plus spéciale : « Magnifice igitur et salubriter Spiritus sanctus ita Scripturas sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret... (3) » C'est ici que la connaissance des langues est nécessaire, même à ceux qui savent le latin : « Et latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebraica scilicet et graeca (4). » Et c'est aussi ce

(1) *De doctr. christ.*, II, 7.
(2) *Loc. cit.*, II, 6.
(3) *Loc. cit.*, II, 6.
(4) *Loc. cit.*, II, 11.

que l'Église a toujours compris; jamais elle n'a pensé que l'utilité de la parole de Dieu dépendît de l'investigation critique et scientifique, et cependant elle a toujours recherché et honoré les hommes assez instruits pour recourir aux textes primitifs, expression plus adéquate de la pensée des auteurs sacrés.

Tous les catholiques savent cela et il ne peut être question que du tempérament et de la mesure qui conviennent à chaque époque. Au Moyen Age, lorsque tout le monde suivait la Vulgate et que l'intérêt dogmatique pur primait tous les autres, les allusions au texte primitif étaient rares, la Bible latine était le manuel des Maîtres rompus à la doctrine scolastique. A la Renaissance, le débordement des études orientales joint à la tendance protestante de remplacer l'interprétation ecclésiastique traditionnelle par les caprices du sentiment privé a exigé des mesures de prudence très motivées. Aujourd'hui personne ne met plus en doute dans l'Église ni l'autorité de la version authentique, ni la nécessité de recourir aux textes primitifs. C'est l'enseignement de l'Encyclique *Providentissimus*. On peut seulement soulever une question de méthode ou plutôt de division du travail. Les allusions au texte primitif ont tellement envahi les commentaires de la Vulgate elle-même qu'on peut se demander s'il n'est pas le thème propre des explications données. Cette méthode a de grands avantages; elle n'est pas sans inconvénients. C'est trop et c'est trop peu. C'est trop pour l'étudiant ordinaire qui ne peut suivre d'assez près le texte primitif. On a beau lui dire que ces mots grecs ou hébreux ne sont là que pour expliquer la Vulgate, il entend assez que parfois ils la corrigent. Il s'absorbe cependant dans cette incomplète philologie et n'a pas le temps d'étudier son objet propre, la théologie biblique, morale, dogme, mystique, si propre cependant à enraciner dans son âme l'adhésion à la vérité révélée. A travers cette pédagogie à moitié scientifique où la Vulgate est toujours aux prises avec des textes mal connus, il ne verra pas resplendir la face des Écritures et ne goûtera pas leur divine beauté comme saint Augustin : « Apparuit ei una facies eloquiorum castorum et exultare cum tremore didicit. » Et tandis que la Vulgate est ainsi mise dans un faux jour, les textes primitifs entrevus seulement à travers la Vulgate ne seront pas connus comme ils doivent l'être, dans leur réalité concrète, dans les nuances de leur vocabulaire et de leurs tournures propres, dans le génie de leur langue, dans le secret de leur composition littéraire, et pourtant c'est sous cette forme et non sous une autre que s'est produite la Parole de Dieu, de sorte que si vraiment on l'estime comme telle, on ne saurait apporter trop de soin à la comprendre telle qu'elle est.

Et il en est surtout ainsi de nos jours où tous les savants, indépendants plus ou moins rationalistes, protestants plus ou moins conservateurs, s'attachant presque exclusivement à l'étude des textes originaux, c'est sur ce terrain seulement que nous avons chance de rencontrer nos alliés possibles ou nos adversaires et que c'est le seul moyen de discuter les objections et d'y répondre. Aucune règle ecclésiastique de droit positif n'interdit d'ailleurs aux catholiques la publication de traductions et de commentaires des textes originaux. Plusieurs livres de la Bible, les Psaumes surtout — et c'est des livres hébreux celui qui s'écarte le plus de la Vulgate —, ont été publiés en français avec les approbations requises. Pour le Nouveau Testament, les commentaires du grec se répandent de plus en plus en Allemagne, comme le prouvent les commentaires de Schanz sur les Évangiles, de Felten sur les Actes, de Schaefer sur les Épîtres de saint Paul. De pareils ouvrages paraissent incessamment dans les différents groupes protestants en Allemagne et en Angleterre. Pourquoi les catholiques français n'auraient-ils pas les leurs?

Sans doute la Vulgate, soit par sa conformité reconnue avec les textes primitifs, soit par l'usage de l'Église qui garantit toujours l'exactitude de ses affirmations doctrinales, est un fondement assuré pour l'étude essentielle de l'Écriture, celle des vérités religieuses, et cette étude devrait être, dans la plupart des cas, augmentée plutôt que diminuée, fût-ce au détriment d'une érudition superficielle. Mais il faudrait aussi former une élite dont l'érudition ne laissât rien à désirer. L'autorité de l'Église écartera l'antagonisme et créera l'harmonie. Les résultats précis de l'étude scientifique spéciale, communiqués à ceux qui se livrent à l'étude courante de la Bible, les mettront en garde contre ce qu'on a appelé les contresens des prédicateurs et leur permettront de transmettre au peuple chrétien une doctrine qui ne puisse être chicanée dans le détail. A ne vouloir se servir des textes originaux que pour mieux connaître la Vulgate, il faudrait encore les aborder directement ou dans une reproduction aussi fidèle que possible. C'est assurément dans cette pensée que le Souverain Pontife Léon XIII (Encyclique *Officiorum et munerum*) a permis à ceux qui étudient la Bible la lecture de traductions même d'origine protestante. N'est-ce pas à la fois en reconnaître l'utilité et stimuler le zèle des catholiques à en produire? car des travaux catholiques offriraient plus de garanties par les approbations dont ils seraient nécessairement revêtus et plus d'utilité par les commentaires dont ils seraient accompagnés. Le texte de la traduction permettra à l'étudiant ordinaire de comparer d'un coup d'œil la Vulgate au texte primitif et l'étudiant capable d'une formation plus

scientifique trouvera dans les notes de lexique et de grammaire une explication continue des difficultés de langue qui pourraient l'embarrasser sans être obligé, comme c'est maintenant le cas, de recourir aux ouvrages protestants pour toute la philologie.

Disons tout avec simplicité. On n'a pas vu jusqu'à présent avec faveur les traductions nouvelles de l'Écriture parce qu'on pouvait craindre que l'engouement du public ne vînt à les préférer à l'édition reçue dans l'Église. Au temps du concile de Trente le péril existait certainement, et si la version de Santes Pagnini ou d'autres avaient prévalu, nous aurions maintenant à le regretter. Aujourd'hui on distingue mieux l'usage liturgique, théologique, ecclésiastique en un mot, de l'usage critique privé. Personne ne peut avoir la prétention insensée de remplacer la Vulgate, tout le monde sait bien qu'aucune traduction moderne ne peut se donner comme définitive et que la Parole de Dieu, dans sa substance utile aux âmes, doit être mise au-dessus des fluctuations d'une science sans cesse agitée. Mais on sent aussi que l'immobilité seule n'attesterait pas assez cette activité intellectuelle que l'Église catholique est la seule à concilier avec la stabilité du dogme, et le temps paraît venu pour la liberté de profiter en vue du bien des avantages que lui a assurés l'autorité en la préservant d'avance de tous écarts. Puisque les traductions du texte original sont tellement favorables à l'étude même de la Vulgate que le Saint-Père déroge en leur faveur aux règles générales relatives aux ouvrages protestants, c'est, semble-t-il, répondre à son désir et entrer dans un mouvement dont les premiers résultats ont été reconnus satisfaisants par l'autorité compétente que d'aborder la traduction et le commentaire de toute la Bible d'après les textes originaux.

II. — DE L'EMPLOI DE LA CRITIQUE TEXTUELLE.

Une traduction du texte dit reçu, qu'il s'agisse du texte massorétique pour l'A. T. ou du texte d'Érasme pour le Nouveau, rendrait encore les plus grands services en donnant un calque fidèle de ce texte reçu, avec plus ou moins de certitude ou de probabilité selon l'état présent des recherches. Mais il faut observer avant tout que ni le texte massorétique ni le texte d'Érasme ne sont officiels dans l'Église; encore moins un texte s'impose-t-il pour les Deutérocanoniques de l'Ancien Testament. De plus un pareil procédé ne répondrait pas suffisamment aux besoins actuels. Il est à peine utile d'insister pour le Nouveau Testament; le texte du *Cursus* des Pères Jésuites est un texte éclectique, le seul possible et qui en somme peut plus facilement et à bon droit être

rapproché de la Vulgate. Même pour l'Ancien Testament hébreu, nous ne sommes plus au temps où l'exégèse protestante fondée exclusivement sur l'hébreu, seul canon, seule règle de foi possible, trouvait toujours un sens quelconque aux endroits les plus visiblement corrompus, à coup de subtilité et par des tours de force philologiques non moins contraires au bon sens que les commentaires échafaudés par d'autres sur les contresens d'une version. On a reconnu définitivement que le texte massorétique n'était pas sans contenir les erreurs courantes dans tous les ouvrages transmis par la copie : lacunes, gloses, altérations de tout genre. Les savants protestants s'appliquent aujourd'hui à remédier à ces défauts par des textes critiques éclectiques; la même tâche s'impose à nous et rentre même mieux dans la tradition catholique. Le respect dont les Septante ont été entourés dans l'Église primitive a toujours laissé assez de traces pour que les exégètes les préférassent quelquefois au texte hébreu : c'était reconnaître chez ce dernier des imperfections. On ne se croyait même pas obligé, pour le mettre en suspicion, de faire appel à l'autorité d'une version ancienne, et certaines conjectures ont été proposées par les auteurs les plus sûrs en s'appuyant uniquement sur le sens critique. S'il est permis en effet d'opposer au texte hébreu l'autorité d'une version, il sera encore plus loisible de le traiter comme douteux d'après les répugnances de la grammaire, l'ensemble du contexte et le texte hébreu lui-même dans un passage parallèle non concordant. Le texte reconnu incertain ou corrompu, lorsqu'il s'agira de le corriger on devra se montrer beaucoup plus prudent et n'admettre en dehors de l'appui des versions que les très rares restitutions qui paraissent presque certaines. En un mot, ce qu'exigent aujourd'hui les circonstances, c'est une version qui fasse connaître et tout ce qu'on peut tirer du texte massorétique, et comment on pourrait suppléer à ses imperfections. Ceci posé, on peut opter entre deux systèmes : imprimer la traduction du pur texte massorétique en indiquant les variantes en note, ou bien imprimer le texte qu'on croit le meilleur en mettant en note les leçons rejetées du texte massorétique. Il est clair que s'il s'agissait d'une version de la Vulgate, le premier procédé serait le seul pratique : agir autrement serait porter atteinte quoique indirectement à la traduction approuvée par l'Église et consacrée par une édition officielle. Quand il s'agit du texte massorétique, ce scrupule disparaît : nous devons serrer le texte de près et avec le plus grand respect, mais, si une modification est légitime en elle-même, il importe peu qu'elle soit proposée en note ou dans le corps de la traduction. Le meilleur système sera ici le plus clair et le plus logique. La logique exige qu'on présente au lecteur le texte qu'on croit le vrai et

qu'on commente, non celui qu'on rejette parfois comme inintelligible; la clarté y trouve son compte puisque le texte ainsi restitué est déjà un commentaire et condense tout le travail dont on peut mesurer les résultats d'un coup d'œil.

Ce système a été pratiqué dans l'Église dès le temps d'Origène, on sait avec quels applaudissements puisque son implacable adversaire, saint Épiphane, admirait du moins ses Hexaples. Il est vrai, les suites des labeurs d'Origène ont été désastreuses parce que les changements critiques ont passé dans l'usage ecclésiastique et qu'une confusion inextricable n'a pas tardé à succéder à la sage ordonnance des sigles. Mais nous répétons qu'ici on ne peut redouter rien de semblable parce qu'il s'agit de travaux exclusivement privés qui ne peuvent avoir la prétention d'exercer tant d'influence. Les commentaires catholiques ont souvent, sous une forme parfaitement équivalente au fond, signalé certains contresens de la Vulgate sans que personne ait été tenté de la corriger. Il s'agit simplement de répondre à un besoin scientifique du temps, reconnu par les plus conservateurs (1). La méthode étant légitime, il faudra l'appliquer avec mesure. Lorsqu'il s'agit de retranchements une extrême réserve s'impose, s'agit-il d'un demi-verset. Des signes devront toujours prévenir le lecteur du moindre changement; ils pourront être peu nombreux pour ne pas fatiguer l'esprit par une annotation trop compliquée : il nous semble que la Bible polychrome de Paul Haupt est tombée dans ce défaut en n'employant pas moins de quatorze sigles dans le texte. La justification des changements devra se trouver dans le texte du commentaire.

III. — DE LA CRITIQUE LITTÉRAIRE.

La critique textuelle à elle seule serait déjà un travail extrêmement utile. Dans certains cas la division du travail devra être poussée jusque-là, car on ne pourra traiter à fond et avec ampleur les questions de critique textuelle que dans des commentaires spéciaux. Cette critique, trop négligée jusqu'à présent, obtiendra enfin la place qu'elle mérite. Cependant il nous semble que ce moment n'est pas encore venu et que nous ne pouvons, dans la situation actuelle, faire abstraction de la critique littéraire, celle dont les protestants s'occupent le plus et qui est à la base de presque tous les problèmes agités par notre temps. Si la théologie purement dogmatique y est peu intéressée, l'histoire de la théologie elle-même et toute l'histoire en général dépendent du rapprochement des ouvrages parallèles, de la date des documents, de la

(1) Cf. par exemple l'approbation donnée par Kaulen à l'Ézéchiel de Cornill.

détermination de leur genre littéraire, souvent même de la distinction des sources. Ce dernier article est suspect à quelques-uns. Ignorent-ils que plusieurs passages se trouvent dans la Bible en deux endroits et que certains auteurs bibliques allèguent leurs sources? Ou ne savent-ils pas que bon nombre des commentateurs catholiques les plus autorisés ont admis par un esprit de conservatisme extrême que le livre des Juges était formé des mémoires de chaque Juge particulier? Et si la recherche des sources est admise, si leur connaissance est indispensable à l'intelligence plus complète de la rédaction elle-même, comme elle est à la base de toute étude du développement historique et religieux, ne serait-il pas à propos d'opposer une critique modérée aux excès de la critique indépendante? Cela se peut faire utilement en suivant de près les textes primitifs, et c'est parce que nous n'avions pas de semblables commentaires que nous étions réduits sur ce point à des arguments généraux de convenance tirés en l'air. Dans certains cas, la distinction des documents fournira les plus précieuses lumières même à l'établissement du texte. Quelques critiques vont au rebours de la bonne méthode lorsqu'ils constatent des divergences et concluent à des documents différents sans se préoccuper de savoir si une heureuse correction textuelle ne mettrait pas tout d'accord; mais il peut arriver aussi, la distinction des documents étant certaine ou probable, que telle considération de style pourra faire pencher la balance d'un côté pour établir le texte lui-même. Une leçon en apparence incohérente devra être préférée comme primitive à une leçon harmonisante qui aura pour but de mieux dissimuler la suture de deux documents. Il semble donc que soit par des raisons intrinsèques, soit par les nécessités du temps, les deux critiques doivent demeurer unies. Dès lors sera-t-il opportun d'indiquer dans le texte même certains résultats de la critique littéraire? Assurément non s'il s'agissait d'une édition de la Vulgate ou d'un travail destiné au grand public, non pas qu'il y ait rien à cacher, mais simplement parce que les résultats ne sont pas encore assez assurés pour être vulgarisés. Si au contraire il s'agit d'une modeste enquête, d'une tentative pour se rapprocher de la vérité, on ne voit pas pourquoi il faudrait sacrifier ici l'intérêt de l'étude et de l'étudiant. Rien n'est clair et facile à consulter comme une édition qui permet de juger au premier coup d'œil quels sont d'après l'auteur les résultats de la critique documentaire. Pour cela la variété des couleurs n'est nullement nécessaire, il suffit de quelques lettres. Mais ici quelle n'est pas la réserve qui s'impose si on ne veut pas s'infliger à soi-même dans la suite d'études loyales de trop sensibles démentis!

IV. — DU COMMENTAIRE.

Avec l'explication philologique, la critique textuelle, la critique littéraire, nécessairement enlacées, nous ne sommes encore qu'à pied d'œuvre; il reste le commentaire proprement dit, géographique, archéologique, historique, théologique enfin avec le triple aspect du dogme, de la morale et de la mystique. Après avoir proposé de développer beaucoup la partie technique, philologie et critique, nous serions porté à restreindre ici l'étendue du commentaire projeté. C'est, dira-t-on, sacrifier le principal à l'accessoire... Il est vrai, mais s'il est dans la maison de Dieu des tâches différentes, si la division du travail s'impose inéluctablement, s'il faut éviter avant tout la surcharge et la confusion, il doit être permis de se borner à la besogne la plus modeste et de limiter ses efforts. Grâce à Dieu, ce qui est le principal n'a point été négligé dans l'Église. Les découvertes modernes ont été utilisées dans les savants ouvrages de M. Vigouroux et dans le Dictionnaire de la Bible; le *Cursus* des RR. Pères Jésuites allemands présente un tableau soigné de la tradition exégétique, non sans tenir compte des besoins présents et des connaissances si nouvelles que nous avons acquises de l'Orient ancien et moderne. Enfin il faut aller au plus pressé, qui est la connaissance précise du texte et de tout ce qu'il fournit à l'histoire générale. L'auteur d'un commentaire isolé ne manque pas de dire à chaque occasion tout ce qu'il sait sur la matière. Une pareille méthode ne saurait convenir à un commentaire complet de l'Écriture. La moindre identification géographique nécessitera une longue énumération de textes qui devra revenir aussi souvent que le mot. Il faudra faire une dissertation sur chaque objet de culte et traiter par exemple des *téraphim* dans quatre endroits, donner en plus de dix un rapprochement archéologique ingénieux. Sans doute un commentaire, privé de ces explications, est comme découronné et réduit à ses éléments les plus secs et les moins attrayants. Il faut cependant en prendre son parti, et ne s'adresser qu'à ceux qui veulent étudier le texte en lui-même. Le commentaire doit donc donner le sens du mot s'il est spécial, la particularité grammaticale à laquelle on peut rapporter une tournure, dire ce qui résulte pour la géographie et pour l'histoire d'un texte particulier, non pas sans se référer à d'autres passages, mais sans traiter chaque matière ex-professo. Le commentaire devra être complété par une géographie, une histoire, une archéologie, une théologie biblique : pour les grammaires et les dictionnaires les catholiques sont moins sollicités de faire œuvre propre

et on peut se référer aux excellents ouvrages qui ont paru surtout en Allemagne; cela même viendra cependant à son heure s'il plaît à Dieu.

V. — DE L'INTERPRÉTATION DES PÈRES.

Pour obéir aux règles posées par le Concile de Trente, l'exégète devra toujours s'attacher à l'enseignement doctrinal des Pères; pour le Nouveau Testament les deux études sont si étroitement liées qu'elles semblent se confondre. Il serait d'ailleurs contraire à toute vraie méthode scientifique de les négliger. Les Pères ne sont pas seulement les témoins de la foi, ils sont les témoins des anciennes idées et des anciennes mœurs. Même lorsqu'il s'agit de l'Ancien Testament leur importance est de premier ordre. Ils ont vécu pour la plupart dans cet Orient que nous désirons tant connaître, à une époque où il était beaucoup moins transformé qu'aujourd'hui. Leurs citations contiennent des fragments de recensions ou de traductions particulières, précieuses épaves de textes disparus. La géographie est infiniment redevable à Eusèbe et à saint Jérôme. Mais encore une fois, ce qui importe le plus, c'est leur sens dogmatique. En revanche il sera superflu d'insister sur les commentateurs des âges suivants qui n'ont en partage ni leur vue immédiate des choses ni les ressources scientifiques de notre temps; ce serait remplacer l'explication du texte par l'histoire de l'exégèse. Il suffira donc le plus souvent, sauf quelques glorieuses exceptions comme les commentaires de saint Thomas sur saint Paul, de tenir en main la chaîne de la tradition sans en compter les anneaux.

*
* *

Nous avons répondu aux questions posées au début de cette préface.

Nous avons besoin d'un commentaire catholique, appuyé sur une bonne traduction des originaux, d'après un texte critique établi avec soin, avec une application spéciale à la critique littéraire. Il ne devra pas s'attarder à la discussion des questions qui peuvent être traitées d'une façon synthétique : il sera surtout l'explication du texte. Même ainsi réduit, il exige le concours de forces unies auxquelles nous faisons ici appel. On voit par ce qui précède que l'ouvrage dont nous proposons l'exécution à toutes les bonnes volontés ne fera pas double emploi avec le monumental *Cursus Scripturae Sacrae* des Pères Jésuites allemands. C'est d'ailleurs ici une précaution oratoire que l'extrême diffusion de l'imprimerie devrait rendre inutile. Qu'est-ce qu'un

livre nouveau dans l'Océan des productions quotidiennes? A peine plus qu'une parole qui passe. Cette considération n'est pas sans mélancolie lorsqu'on se dispose à livrer à la presse le fruit d'un labeur prolongé. Mais qu'importe un destin éphémère si cette parcelle d'activité inspirée par la foi et par le désir du bien n'est pas complètement stérile? C'est surtout lorsqu'on consacre ses efforts à la parole de Dieu qu'on peut espérer qu'ils ne seront pas absolument vains.

Jérusalem, fête de l'Annonciation.

Fr. M.-J. Lagrange.

II

UN PRÉFET ASSYRIEN

DE SAMARIE

---

1. ... ilu Šamaš ilu Adad...
... eli kul-lat na-[kire...
... šarru] mat Assur (ki) šarru kib-rat irbit-tim šarru...
... a-lik tap-pu-ut a-ki-i sa-ḥi-ru dam-qa [a-ti...
5. ... la]-'-it la ma-gi-ri mu-šap-ri-q[u...
... gi-mir a-šib pa-rak-ki u-šar-ba-a...

... šap-li-ti ša ṣi-it (ilu) šamši...
... i-na ir-bit gir-ra-ni-ya ša ...
... li [ala]-ni-šu-nu ak-šu-[ud...
10. ... i]-na še-lal-ti gir-ra-ni-ya ša ...
... gir-ri-ya a-[na] KÂ-DINGIR-RA-KI a-[...
... gi-lit-tu... ki gug-tu u (?)-ša [lik [?]...
... (ilu) Zar-pa-ni-tum a-na mu-uḥ(?) di-e u ...
... ZUN na-g[i]... ti-ni a-na KÂ-DINGIR-RA...
15. ... šarru mât Nim-ma-ki [la ḥa-] sis a-ma-ti...
... a-na na-gi-e... ur-du-ma... na...
... ZUN ni-šu (?)... e-bir...
... ak-mu-u ša
... [a] l Ra-ṣa...
.....

Verso. mu-ša-ru-u u-še-piš-ma
... ka-na ki (?) ri-e a aš-(?)-tak-ka-nu
... šarrâni marê-ya ša ilu Aššur...
... ḥa-šu e-nu-ma dûru ša-a-tu i-[labiru...
... ši-[ṭir] šu-me-ya li-mur-ma...
... a]-na aš-ri-[šu lu]-tir (ilu) Aššur...
... [X šarru mat Aššur]
... [limmu X] piḥat (al) Sa-me-ri-na šattu 14 [X šar mat Aššur]

Aux Dieux... Šamaš, Adad...
... sur tous les ennemis... moi X
... roi d'Assyrie, roi des quatre régions, roi...
... qui marche au secours des faibles, dispensateur de faveurs...
5. ... qui détruit les insoumis, brise [les ennemis; le dieu Aššur...
... a étendu ma victoire] sur quiconque occupe un trône, [depuis [la mer supérieure
... jusqu'à la mer inférieure, au soleil levant...
... En quatre campagnes, contre...
... leurs villes je pris...
10. ... En trois campagnes, contre...
... je dirigeai] ma route vers Babylone...
... je rédui[sis] en un lieu d'horreur et de...
... la déesse Zarpanit, de son sanctuaire (?)...
... vers Babylone...
15. ... le roi d'Élam qui ne comprit pas la volonté [des dieux...
... vers (ses) districts, je descendis...
... ses... je franchis...
... je cernais...
... [la vi]lle de Raṣa...
.....
... une inscription je fis faire...
... je plaçais...
... Des rois mes fils que le Dieu Aššur [appellera à la souveraineté], lorsque cette enceinte tombera de vétusté, [celui qui la restaurera] s'il trouve mon inscription commémorative...
... en son lieu qu'il la replace, et Aššur [l'en récompensera]!
... [Fait sous l'Archontat de X] préfet de Samarie, en l'année 14e [du règne de X, roi d'Assyrie]

Je relève ce texte sur un morceau de pierre (0^m18 sur 0^m18) informe et fruste, qui appartient à M. H. Hyvernat et est déposé au musée ethnographique de l'Université catholique d'Amérique à Washington. La provenance première n'en peut être que Ninive.

Nous avons là le prologue et l'épilogue d'une inscription d'un roi Sargonide, qui mentionne le nom de la célèbre capitale du royaume d'Israël. Pour donner une idée de la mutilation du texte, je transcris ici un passage analogue, en partie identique, qui est tiré du prologue de l'Inscription de Sennachérib, dite Cylindre de Taylor I. 5 et suiv., en soulignant les parties adaptables :

ALIK, TAPPUT AKÌ SAḪIRU DAMQATI idlum gitmalum zikaru qardu ašarid kal malkî rabu

LA'IT LA MAGIRI MUŠAPRIQU zamâni Aššur šadû rabû šarrut la šanan ušatlimannima eli

.. GIMIR AŠIB PARAKKI UŠARBA (is) kakkêya ultu tamti eliniti ša ṣalam šamši adi tamtim

ŠAPLITI ŠA ṢIT ŠAMŠI.

Le roi inconnu de cette inscription résume l'histoire de son règne. En quatre campagnes, il réduit une partie de ses ennemis, et en trois autres campagnes, il vient à bout de la Babylonie et de l'Élam coalisés : et tout cela, avant la quatorzième année de son règne; et cette quatorzième année coïncide avec l'Archontat du préfet de Samarie dont le nom aussi nous est inconnu.

Le même roi, dans l'épilogue, fait allusion à la construction d'un *dûru*.

Le titulaire de ce petit monument est, selon nous, Sargon. Il se trouve précisément qu'aucun des nombreux textes historiques de Sargon ne nous mène au delà de sa quatorzième année. Ce roi eut aussi affaire, à trois reprises, aux Babyloniens, une fois au commencement du règne, où se place la bataille de Dur-ilu, et enfin de nouveau, dans la onzième année, où il triomphe d'abord des alliés de Marduk-bal-iddin, et dans la douzième année où il réduit Marduk-bal-iddin lui-même.

Quant à la quadruple campagne menée contre certains autres ennemis, il est facile d'en retrouver les traces dans les pays du Nord, Ḫarḫar, Man, Muski, Muṣaṣir etc., que Sargon mit quatre ans à soumettre.

Cette manière de raconter, en résumant l'ensemble de ses campagnes, quelquefois sans ordre chronologique, est propre à Sargon, comme on s'en convainc, en lisant par exemple les inscriptions dites de Nimroud, du Cylindre, des Plaques etc.

Si, d'ailleurs, à cause des rapprochements faits sur le Prologue ci-

dessus, l'inscription était supposée de Sennachérib, la suscription en serait fausse, car la quatorzième année de Sennachérib a pour éponyme (692) Zazâ ou Zazaku qui était gouverneur d'Arvad et non de Samarie.

Il ne peut être question d'Asaraddon qui trouva et laissa Babylone en paix. Ce prince d'ailleurs meurt dans sa quatorzième année de règne (668).

Il faut éliminer Asurbanipal qui n'alla pas trois fois à Babylone pour la soumettre, et tous les princes antérieurs à la prise de Samarie.

Il nous reste Sargon dont l'éponyme (709 — quatorzième année du règne) s'appelait *Mannu kî Aššur li'u,* sans titre, dans les inscriptions connues jusqu'à ce jour, et qui dut être gouverneur de Samarie, si nos calculs sont exacts.

Fr. Scheil, O. P.

III

SCEAU ANONYME DE L'ABBAYE SAINTE-MARIE LATINE DE JÉRUSALEM

On connaissait jusqu'ici un unique sceau ou bulle de plomb de l'antique abbaye de Sainte-Marie Latine de Jérusalem si célèbre à l'époque des Croisades. Ce sceau anonyme, appendu par deux cordelettes de soie rouge à un document en date du 29 octobre 1267, établissant un accord entre les Hospitaliers et Henri, abbé de la Latine, est encore aujourd'hui conservé aux Archives de Malte. Publiée une première fois fort incorrectement par Pauli (*Cod. dipl.,* I, pl. 7, n° 72) et, d'après cet auteur, par le marquis de Vogüé à la page 264 de ses *Églises de Terre Sainte,* cette bulle précieuse a été publiée à nouveau et cette fois fort exactement, d'après des photographies par M. J. Delaville Le Roulx dans son article intitulé : Les sceaux des Archives de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem à Malte, publié dans les *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France* pour 1887 (p. 19 du tirage à part). En voici la description d'après cet auteur :

Sceau de plomb, de 0^{m},04 de diamètre. Au centre, la Vierge, de face, tenant dans ses bras l'Enfant Jésus; à droite, dans le champ : $\overline{\text{MA}}$ (pour *Maria*); à gauche $\overline{\text{XC}}$. Légende, entre deux cercles concentriques + *S*[*igillum*] SANCTE MARIE LATINE.

Revers : l'abbé, en costume bénédictin, assis, reçoit la crosse des mains de saint Étienne, debout et nimbé (1). Dans le champ se lit le

mot ABAS. Légende : + S. SCI STEPHANI POTOMPIS (pour PROTOMARTYRIS).

Les Pères Dominicains ont bien voulu me communiquer ces jours-ci un nouvel exemplaire de ce sceau trouvé par le R. P. Germer-Durand. Les types et les légendes sont identiques, mais avec des variantes importantes. L'exemplaire me semble d'une date plus ancienne que celui des Archives de Malte. En voici une représentation d'après une pho-

tographie. On n'aperçoit aucun caractère dans le champ, pas plus au droit qu'au revers. L'abbé semble agenouillé. Les légendes sont SIGILLUM SANCTE MARIE LATINE et SIGILLUM SI (pour SANCTI) STEPHANI PROTHOMRIS (*sic*). Ce sceau constitue une variété intéressante de celui des Archives de Malte.

Paris, 5 juin 1900.

Gustave SCHLUMBERGER.

(1) Le saint tient un encensoir de la main gauche.

IV

LETTRE AU R. P. SÉJOURNÉ

SUR DES INSCRIPTIONS DE SYRIE PUBLIÉES DANS LA REVUE BIBLIQUE.

Mon Révérend Père,

La note du R. P. Germer-Durand sur ma restitution de la dédicace des propylées de Gérasa ne me paraît pas décisive. Je serais obligé à la rédaction de me permettre de défendre cette restitution devant les lecteurs de la *Revue biblique*. Si vous voulież bien, j'userais de l'occasion pour leur soumettre quelques remarques sur des inscriptions de Syrie parues ici même. La plupart de ces inscriptions ont été publiées par mon honorable contradicteur : est-il besoin de dire le respect que m'inspire son infatigable activité?

§ 1. — LA DÉDICACE DES PROPYLÉES DE GÉRASA.

Le R. P. Germer-Durand persiste à croire bonne la restitution qu'il proposait en 1895. La dédicace serait faite de deux phrases : « il y a un point après ἡ πόλις, et une seconde phrase commence à Τὸ προπύλαιον. On peut mettre le verbe au singulier ou au pluriel, mais la phrase exige la forme passive, ἀφιερώ[θη] ou ἀφιερώ[θησαν] ».

Tout au contraire, je persiste à croire que la dédicace ne forme qu'une phrase; qu'il ne faut pas mettre de point après πόλις; que le sujet est ἡ πόλις et que le verbe est à l'actif ἀφιέρωσεν. Et j'en ai deux raisons péremptoires.

La première, c'est qu'il serait contraire aux usages de l'épigraphie de supposer une dédicace en deux phrases.

La seconde est une raison de fait. Le fragment qui portait la fin du verbe ἀφιέρωσεν n'a pas été retrouvé par le P. Germer-Durand; mais il a été copié, il y a quelque soixante ans, par un voyageur exact et digne de foi, le comte de Bertou : d'après cette copie, il est sûr que le verbe était bien ἀφιέρωσεν. J'écrivais l'an passé : « La restitution du P. Germer-Durand marque un grand progrès [sur celle que l'épigraphiste américain Merriam avait proposée en 1893 d'après les copies de Peter]; elle eût été parfaite si le savant Assomptionniste avait eu connaissance de la copie de M. de Bertou. » Je ne puis que m'en tenir à

cette appréciation, dont les termes n'ont assurément rien de désobligeant.

Voici la dédicace en question, telle qu'elle doit être restituée maintenant, d'après l'estampage du P. Germer-Durand et d'après la copie de M. de Bertou (j'écris en majuscules les lettres qui ne sont connues que par cette copie) :

Ὑπὲρ τῆς αὐτοκράτο-
-ρος Καίσαρος Τ. Αἰλίου Ἀδριανοῦ
Ἀντωνείνου Εὐσεβοῦς π. π. καὶ Αὐρηλίου ΚαίCΑΡΟC
υἱοῦ αὐτοῦ καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν καὶ τοῦ σύνπαντος ΟΙΚΟΥCωτηρίας
καὶ κρατίστου καὶ ἱερᾶς συνκλήτου καὶ δήμου ΡωμαιΩΝΙΠόλις
τὸ προπύλαιον καὶ στοὰ(ν) ἀφιέρωCΕΝ
ἐπὶ Αἰλ. Ἀττιδ. Κορνηλιανοῦ τοῦ Σεβ. ἀντιστρ. ὑπατΟΥΑΝαδεδειγμένου.

Le fragment qui portait la fin de la dernière ligne n'a jamais été retrouvé; mais il est certain, pour une raison de symétrie, que le mot ἀναδεδειγμένου était écrit en entier. A la l. 6, « rien ne justifie, écrit mon honorable contradicteur, l'addition d'un N entre les mots στοά et ἀφιερώ[θη]; l'estampage est formel sur ce point ». Si le N manquait sur la pierre, c'est qu'il avait été omis par le graveur. L'omission de cette lettre, que peut-être la prononciation ne faisait plus sentir, ne surprendra point dans une dédicace d'Arabie. Elle surprendra d'autant moins qu'à la l. 5, on trouve une autre irrégularité : καὶ κρατίστου καὶ ἱερᾶς συνκλήτου καὶ δήμου Ῥωμαίων au lieu de καὶ ἱερᾶς συγκλήτου καὶ κρατίστου δήμου Ῥωμαίων.

L'inscription était distribuée autour d'un ornement circulaire que le P. Germer-Durand, en 1895, qualifiait de *métope*. Ce mot, pour inexact qu'il fût, semblait indiquer une représentation figurée. D'après la photographie de l'estampage, l'ornement en question était tout simplement une φιάλη μεσόμφαλος (1). C'était la patère avec laquelle, lors du sacrifice de consécration, le prêtre avait versé la libation sacrée, en invoquant les dieux pour le salut de l'Empereur, de la Maison Impériale, du Sénat et du Peuple Romain.

Ni ceux qui ont écrit l'histoire du règne d'Antonin (2), ni ceux qui ont parlé de la dédicace de Gérasa n'ont rapproché ce texte épigraphique des textes littéraires qui attestent l'intérêt marqué par Antonin à la Syrie. Dans le chapitre des Ἀρκαδικά où il se trouve amené par l'histoire de Pallantium à célébrer les louanges d'Antonin, Pausanias s'ex-

(1) Cf. par ex. les phiales des métopes du tombeau des Rois (Saulcy, *Voyage autour de la Mer Morte*, pl. 30) et du tombeau d'Absalon (*Id.*, pl. 39).

(2) Par ex. Lacour-Gayet, *Antonin le Pieux*, p. 221.

prime ainsi : χρημάτων δὲ ἐπιδόσεις ὁπόσας καὶ Ἕλλησι καὶ τοῦ βαρβαρικοῦ τοῖς δεηθεῖσι, καὶ ἔργων κατασκευὰς ἔν τε τῇ Ἑλλάδι καὶ περὶ Ἰωνίαν καὶ περὶ Καρχηδόνα τε καὶ ἐν γῇ τῇ Σύρων, τάδε μὲν ἄλλοι ἔγραψαν (1) ἐς τὸ ἀκριβέστατον (VIII, 43,4). Cf. Jean d'Antioche, XI, p. 280 Dindorf : (Ἀντωνῖνος) ἔκτισεν ἐν Ἡλιουπόλει τῆς Φοινίκης τοῦ Λιβάνου ναὸν τῷ Διὶ μέγαν, ἕνα καὶ αὐτὸν ὄντα τῶν θεαμάτων. Ἔκτισε δὲ καὶ ἐν Λαοδικείᾳ... τὸν φόρον, μέγα θέαμα, καὶ τὸ Ἀντωνινιανὸν δημόσιον λουτρόν... Ἐν Ἀντιοχείᾳ... ἐποίησε τὴν πλάκωσιν τῆς πλατείας τῶν μεγάλων ἐμβόλων... καὶ πάσης δὲ τῆς πόλεως... Ἔκτισε δὲ καὶ ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης λουτρόν.

Pour d'autres dédicaces d'édifices publics à Gérasa datant du même règne, cf. *R. B.* 1899, p. 10 et 20.

§ 2. — EX-VOTO APRÈS TREMBLEMENT DE TERRE.

Voici une autre inscription de Gérasa qui, peut-être, date aussi du règne d'Antonin. C'est la dédicace à Poseidon publiée par le R. P. Germer-Durand (*R. B.* 1899, p. 12, n° 10) : [Ὑπὲρ σ]ωτηρίας Σεβαστῶν Διὶ (2) Ποσειδῶνι ἐνοσίχθονι σωτῆρι Ἀντιόχος Γαΐου ἀνήγειρεν. Le surnom d'ἐνοσίχθων donne l'explication de cette dédicace. La croyance antique attribuait à Poseidon les tremblements de terre. C'est pour avoir réchappé d'un tremblement de terre qu'Antiochos avait dédié ce cippe à Poseidon ἐνοσίχθων σωτήρ (3). On sait que les îles de l'Archipel et l'Asie furent ravagées par de terribles tremblements de terre sous le règne d'Antonin (4).

Poseidon considéré comme auteur des catastrophes sismiques, rece-

(1) Schubart (Paus., ed. Schubart et Walz, II, p. VII) avait jadis proposé d'écrire τάδε μὲν ἐν ἄλλοις ἔγραψα (des mss. donnent en effet τάδε μὲν ἄλλοις ἔγραψαν) et d'identifier le Périégète avec Pausanias de Damas, l'érudit dont l'ouvrage sur la Syrie est l'une des sources de Jean d'Antioche (cf. Dindorf, *Hist. gr. min.*, I, p. 154 sq.: *Pausaniae Damasceni fragmenta*). Cette hypothèse est encore admise par Maass, *Orpheus*, p. 5. Mais la correction de Schubart a contre elle un texte même du Périégète : Πέλοπος δὲ καὶ Ταντάλου τῆς παρ' ἡμῖν ἐνοικήσεως σημεῖα ἔτι καὶ ἐς τόδε λείπεται (V, 13,4), — texte d'après lequel Pausanias devait être de Lydie, et précisément d'une des villes voisines du Sipyle (peut-être de Magnésie ; cf. Frazer, *ad Paus.*, I, p. XIX).

(2) L'expression Διὶ Ποσειδῶνι signifie exactement *au dieu Poseidon*. C'était le lieu de se rappeler la remarque de Waddington, qu'en Asie Mineure (et encore plus en Syrie) le mot *Zeus* n'a pas toujours le sens restreint qu'il a en Grèce, et que bien souvent la signification de cette appellation ne semble guère dépasser le sens de θεός, *deus* (*Inscr. d'Asie Mineure*, n° 361).

(3) Cf. *Rev. arch.* 1896, I, p. 299 [Διὶ σω]τηρὶ Ἀπολλόδωρος Νείκωνος ἀπὸ σεισμοῦ διασωθεὶς ἀνέθηκεν (Byblos). L'inscription de Camiros *CIGI*, I, 708 = Dittenberger, *Syll.*² 908, τῶν κατὰ τὸν σεισμὸν τελευτασάντων, d'après le caractère de l'écriture, doit être rapportée au grand tremblement de terre de 222 avant J.-C., qui renversa le Colosse de Rhodes (Polybe, V, 88).

(4) Lacour-Gayet, *op. cit.*, p. 163 sq.

vait généralememt le surnom euphémique d' ἀσφάλιος (1). L'épithète homérique ἐνοσίχθων, pas plus que σεισίχθων, ne s'était encore rencontrée, à ma connaissance, dans la prose des dédicaces. Si nous la trouvons dans une dédicace de Gérasa, c'est qu'on lisait Homère dans la Décapole, et qu'Antiochos avait des lettres, au point d'en être un peu pédant.

§ 3. — LA GUERRE DE JUDÉE ET SES CONSÉQUENCES POUR GÉRASA.

On se rappelle l'essai d'Arsène Darmesteter intitulé *Notes épigraphiques touchant quelques points de l'histoire des Juifs sous l'Empire Romain* (*Revue des Études Juives,* 1880; réimprimé dans les *Reliques scientifiques,* 1, p. 67 sq.). Si je ne me trompe, voici deux inscriptions qui auraient intéressé ce savant, comme ayant peut-être quelque rapport avec la guerre qui se termina en août 70 par la prise de Jérusalem.

C'est d'abord une épitaphe trouvée à Gérasa, par le P. Germer-Durand, qui en a donné la copie et la transcription suivantes (*R. B.* 1899, p. 17).

Τ·ΦΛ· ΦΛΑΚΚ////////	Τ(ίτον) Φλ(αούιον) Φλάκκ[ον]
ΦΛΑΚΚΟΥΥΙΟΝΚΥΓ/////	Φλάκκου υἱὸν κ(αὶ) Ὑγ[εῖνον]
ΚΕΡΣΙΛΟΧΟΝΔΗΜΗΤΡΙΟΣ	Κερσίλοχον, Δημήτριος
ΟΚΑΙΔΙΦΙΛΟΣΔΗΜΗΤΡΙΟΥ	ὁ καὶ Δίφιλος Δημητρίου
ΕΥΝΟΙΑΣΧΑΡΙΝ	εὐνοίας χάριν.

Il faut certainement restituer : T. Φλ. Φλάκκ[ον], Φλάκκου υἱὸν, Κυ[ρίνα], Κερσίλοχον κ. τ. λ. T. Fl. Flaccus Cersilochus avait été *donatus civitate viritim* par un des trois empereurs flaviens. Tous ceux qui reçurent à l'époque flavienne le droit de cité par bienfait du prince furent inscrits dans la tribu Quirina, à laquelle appartenait la famille de Vespasien, et s'appelèrent T. Flavius, comme Vespasien et ses fils (2).

« Le droit de cité, écrit M. Gsell (3), fut accordé libéralement aux provinciaux par les empereurs flaviens, surtout en Orient et en Afrique... A l'égard de la collation du droit de cité, il est très probable que Domitien suivit la politique de son père. Des efforts furent faits pour hâter la romanisation des pays encore à demi barbares. » Je ne

(1) Preller-Robert, p. 583-584.
(2) Domitien aussi s'appelait Titus (Gsell, *Domitien,* p. 1).
(3) Op. laud. p. 146.

sais dans quelle mesure ces généralisations sont applicables à la Syrie, qui était à l'époque flavienne l'une des parties de l'Empire les plus civilisées, et dont les villes tout au moins étaient complètement et profondément hellénisées. Pour notre Cersilochus, s'il a mérité le droit de cité, c'est sans doute, comme le Juif Josèphe, pour des services rendus pendant la guerre de Judée. Qu'un Syrien de Gérasa ait aidé les Romains contre les Juifs, le fait s'explique d'une façon générale par la haine des Syriens pour les Juifs (1), et d'une façon particulière par le mal que dans la Décapole, lors des massacres qui marquèrent le commencement de la guerre, les Juifs avaient fait aux Syriens; les Syriens de Gérasa notamment avaient beaucoup pâti (2).

Le même T. Fl. Cersilochus paraît dans une autre inscription de Gérasa, la dédicace à Artémis publiée par le P. Germer-Durand (*R. B.* 1899, p. 9) : Θεᾷ Λαα[ίνᾳ] ἐπηκόῳ Ἀρτέμιδι Φλ. Κερσίλοχος εὐσεβῶν.

Un autre Flavius est nommé dans l'épigraphie de Gérasa : c'est un certain Fl. Macer, dont il reste une dédicace très mutilée (*R. B.* 1899, p. 13) : [Ὑπὲρ τῆς...] Σεβαστ[ῶν] σωτηρίας Φλαούιος Μακὲρ [... τ]ὸν Ἀπόλλωνα τῇ πατρίδι ἀνέθηκεν — sur laquelle le P. Germer-Durand a écrit un commentaire qui n'est pas satisfaisant : « Fl. Macer, dit-il, est connu par d'autres inscriptions. Un diplôme militaire trouvé à Bude (*CIL*, III, p. 888) le désigne comme chef de corps. Il est encore nommé dans une inscription latine d'Alba Regia, en Pannonie (*CIL*, III, n° 3347). Nous verrons plus loin l'épitaphe d'un officier de l'*Ala I^a Thracum Augusta*. Or, ce corps de troupes figure dans le diplôme signalé plus haut comme étant sous les ordres de Fl. Macer. » Sur quoi je remarquerai qu'il y a eu beaucoup de Fl. Macer; que celui du diplôme de Bude n'était point préfet de l'*ala I^a Thracum Augusta* mais de l'*ala I^a Thracum veteranorum* (*sagittariorum Augusta*); et qu'à la date du diplôme (167) et de l'inscription d'Alba Regia (après 172), l'*ala I^a Thracum Augusta* avait depuis longtemps quitté l'Orient.

L'épitaphe de l'officier de l'*ala I^a Thracum Augusta* à laquelle fait allusion le P. Germer-Durand est cette épitaphe à noms thraces à propos de laquelle j'ai proposé (3) une correction à une inscription du recueil de Waddington. J'y voudrais revenir pour me corriger moi-même sur un point.

Elle nous apprend que l'*ala I^a Thracum Augusta* a séjourné à Gérasa. A quelle époque? Jusqu'ici ce corps de cavalerie auxiliaire

(1) Josèphe, *Bell. Jud.*, II, § 461.
(2) *Id.* § 458. Pour ces événements, cf. Renan, *L'Antéchrist*, p. 256.
(3) *Rev. arch.* 1899, II, p. 51; cf. *R. B.* 1899, p. 28.

n'était connu que par des inscriptions du second siècle, qui le montrent stationné dans la Rhétie et le Norique. Comme les personnages mentionnés dans l'épitaphe de Gérasa — l'*optio* lui-même, son père et son frère — portent tous trois des noms thraces, l'épitaphe ne peut pas être d'une date très éloignée de celle où fut formée cette *ala Thracum*. Donc il est à croire qu'elle est du 1er siècle, et l'on peut supposer que l'*ala Ia Augusta Thracum* avait été appelée en Syrie pour y coopérer à la guerre de Judée. J'ai écrit que l'épitaphe de Gérasa nous donnait la première mention d'un corps auxiliaire Thrace en Syrie et en Arabie : c'est tout à fait faux. Un diplôme de l'an 86 montre que la *legio Xa Fretensis* avait, comme auxiliaires : 1° l'*ala Ia Thracum Mauretana*, qui avait, croit-on, gagné son surnom avant 70, et qui devait plus tard tenir garnison à Alexandrie; 2° la *cohors Ia Thracum* (*equitata*); 3° la *cohors IIa Thracum* (*equitata*). Tous ces corps auxiliaires, qui se trouvaient encore en 86 en Judée, y avaient dû être envoyés lors de la grande guerre des Juifs. C'est dans cette guerre que les deux cohortes dont nous venons de parler, ainsi qu'une troisième, la *cohors IVa Thracum*, avaient dû gagner leur surnom de *Syriacæ*. Un autre corps thrace, la *cohors Ia Aug. Thracum* (*equitata*), fut établi en Arabie après Marc Aurèle et a laissé des inscriptions près de Bostra (1).

Pour en revenir à l'*ala Ia Aug. Thracum*, comme elle n'est pas nommée dans le diplôme de l'an 86, on peut supposer l'épitaphe de *l'optio* antérieure à cette date. S'il était permis de pousser plus loin le jeu de la conjecture, on rappellerait qu'en 68, Vespasien envoya contre Gérasa une colonne d'infanterie et de cavalerie commandée par L. Annius; que Gérasa fut mise à sac, et sa campagne razziée (2). Notre *optio* aurait fait partie de l'expédition.

Josèphe a oublié de nous dire pourquoi Vespasien avait jugé nécessaire cette exécution de Gérasa. Ici encore, qu'on nous permette de conjecturer. Nous savons qu'à Gérasa, en 66, les Juifs avaient eu le dessus sur les Syriens. D'autre part, Simon fils de Gioras, l'un des chefs de la défense de Jérusalem lors du grand siège, était natif de Gérasa. On peut croire qu'avant 66, Gérasa, comme la plupart des villes de Syrie, était peuplée en bonne partie de Juifs, et qu'en 68, après le massacre ou la fuite de la population syrienne, la population juive s'était trouvée maîtresse de la ville; mais Gérasa était une place

(1) Je résume Erich Keil, *De Thracum auxiliis* (Berlin, 1885).

(2) Autre remarque sur le même article : il aurait fallu rapprocher de l'épigramme du κουρεύς de Baalbek l'épigramme de Martial intitulée *Epitaphium Pantagathi tonsoris* (VI,52).

trop importante pour que Vespasien la laissât aux mains de l'ennemi : et voilà pourquoi L. Annius aurait fait colonne contre Gérasa.

§ 4. — DÉDICACE AU GÉNIE DE LA PROVINCE D'ARABIE.

R. B. 1895, p. 385 = *Rev. arch.* 1896, I, p. 151 (Clermont-Ganneau). Ἔτους βιϛ' Λαισίου α'. Ὑπὲρ τῆς τῶν Σεβαστῶν σωτηρίας θεῷ Ἀραβικῷ ἐπηκόῳ Δημήτριος Ἀλκίου τοῦ καὶ Νεικομάχου τὸν βῶμον ἀνέθηκεν. La traduction *au dieu arabique* qu'on a donnée de θεῷ Ἀραβικῷ est inexacte. Il s'agit du *génie de la province d'Arabie,* genius provinciæ Arabiæ. Cf. Roscher, *Lexicon,* s. v. Genius, col. 1620. Chaque province avait son génie; une inscription mentionne celui de la Pannonie inférieure, *genius provinciæ Pannoniæ inferioris.*

L'intérêt de cette dédicace est tout entier dans ce fait qu'à la date indiquée (148 ap. J.-C.), Gérasa faisait partie de la province d'Arabie. C'est une donnée importante dont j'aurais dû tenir compte dans mon précédent article de la *Revue archéologique* 1899, II, p. 39 (1).

§ 5. — SUR LES INSCRIPTIONS TERMINALES DE GEZER.

On se rappelle que ces inscriptions, maintenant au nombre de quatre, sont formées de deux mots, l'un hébreu, qui signifie *limite de Gezer,* l'autre grec, Ἀλκίου = *d'Alkios.* « Ce nom grec, ou plutôt judéo-grec, d'Alkios, au génitif, est vraisemblablement, écrit M. Clermont-Ganneau (*R. B.* 1899, p. 111), celui du magistrat civil ou religieux, qui avait présidé à l'établissement de cette limite officielle, vers l'époque des Macchabées, à en juger par la paléographie. » Je ne sais s'il est possible, d'après les six lettres du mot ΛΛΚΙΟΥ, dont la forme n'a rien de caractéristique, d'assigner une date précise aux bilingues de Gezer : dater des inscriptions rupestres par le seul critère paléographique est souvent hasardeux. Mais voyons l'explication donnée de ce génitif Ἀλκίου. Elle est contraire à la grammaire. Jamais en grec le génitif n'a le sens de *par l'autorité de, ex auctoritate cujusdam.* Au contraire, le génitif employé absolument, avec l'ellipse de ὅρος, se trouve très souvent dans les inscriptions terminales grecques. Il n'est pas nécessaire d'accumuler des preuves. Je me contenterai de renvoyer à la série d'inscriptions chypriotes ainsi conçues : Ἀρσινόης Φιλαδέλφου (2), et qui me semblent maintenant, non plus précisément des

(1) *Bell. Jud.*, IV, § 487.

(2) *BCH*, XX, p. 358-360. Pour les revenus de la reine d'Égypte, cf. Holleaux, *Rev. des Études Juives*, 1899, p. 161 sq.

dédicaces à Arsinoé, mais des bornes de domaines appartenant à la reine d'Égypte. Pour en revenir aux bilingues de Gezer, je crois qu'ils sont le résultat d'une *terminatio* entre cette bourgade israélite et les terres d'un grand propriétaire, nommé Alkios. Cette *terminatio* avait été probablement nécessitée par les empiétements de l'un des deux voisins. Notre explication du mot Ἀλκίου concorde-t-elle avec l'hypothèse du *midrach?* La question est tout à fait au-dessus de ma compétence. Mais j'oserai avouer que cette hypothèse du *midrach,* même après la découverte et les nivellements du P. Lagrange, ne me paraît pas encore passée au rang de vérité démontrée.

Sur sa planche II, n° 7, le P. Lagrange a reproduit « une croix gravée à 100 m. environ au N.-E. de l'inscription A, sur un rocher plat, à côté d'un pressoir; elle offre les mêmes particularités de taille que les inscriptions E et C ». Cette croix, en effet, ne paraît pas un emblème chrétien, mais une marque terminale. Les *agrimensores* romains se servaient d'une marque toute pareille : cf. *Gromatici veteres,* ed. Lachmann, t. I, pl. 27, fig. 208. La même idée est venue à M. Jullian (*Revue historique* 1900, I, p. 113).

§ 6. — AMMON ET LES FONTAINES.

Revue biblique 1899, p. 7. « Fragment au bord d'un canal, sur la route de Gadara à Pella. Il a beaucoup souffert d'un long séjour dans l'eau. Néanmoins on y reconnaît la dédicace d'un monument élevé à Jupiter cornu. » D'après l'endroit où il a été trouvé — au bord d'un canal — et le long séjour qu'il a fait dans l'eau, ce fragment doit provenir d'une *fontaine,* dont la bouche était un masque de Ζεὺς κεραός, autrement dit Z. Ἄμμων. Ce masque, de marbre ou de bronze, versait l'eau; la dédicace était gravée au-dessus ou au-dessous.

Ce n'est pas la seule dédicace de ce genre qu'ait donnée la Syrie.

L'épigramme trouvée dans le sanctuaire de Baal Marcod, au mont Liban, provient d'une fontaine qui avait comme bouche un masque d'Ammon, en bronze (1) :

. . . . . ρων ἀνήθηκα
τήλοθεν ἐκ νήσοιο Ῥόδου τέχνασμα ποθινόν
Ἄμμωνος κεραοῦ χάλκεον ἀντίτυπον
προχέοντα βροτοῖς ἱερόδρομον ὕδωρ.

(1) Renan, *Miss. de Phénicie*, p. 355; Waddington, n° 1855; Ernest Curtius, *Gesammelte Abhandlungen*, II, p. 132. Il est dit à tort dans Pauly-Wissowa, I, 1857, que l'on a retrouvé le masque de bronze dont parle cette épigramme.

Je ne sache pas que sur l'emploi du masque d'Ammon comme bouche de fontaine on ait d'autres témoignages épigraphiques que ces deux inscriptions syriennes. Mais dans les musées d'Italie il existe quelques masques d'Ammon en marbre qui proviennent manifestement de fontaines (1).

Ammon, sous un certain aspect, est un dieu des fontaines. Dieu d'une oasis, il doit s'intéresser aux eaux que renferme la terre, puisqu'une oasis n'existe que par ces eaux. C'est pourquoi la source merveilleuse du soleil (ἡλίου κρήνη) dont les eaux entretenaient l'oasis était regardée comme un présent d'Ammon (2) :

medio tua, corniger Hammon
unda die gelida est (3);

c'est pourquoi, en Grèce, dans les sanctuaires d'Ammon, se trouvait une source (4); pourquoi, sur la côte de Libye, était un lieu dit πηγαὶ Ἀμμωνίου (5).

C'est pourquoi encore Ammon était un dieu cornu. Le symbolisme a expliqué les cornes des dieux fluviaux par une comparaison de la violence des eaux débordées avec la furie du taureau, ou comme un attribut de l'énergie fécondante. Quoi qu'il en soit de ces explications, les Grecs de l'époque archaïque se figuraient les fleuves avec des cornes, comme Ammon; sur les monnaies de Sicile, par exemple, les fleuves sont représentés sous la forme de taureaux à tête humaine cornue; cette représentation servait pour le fleuve par excellence, le père des eaux douces qui sourdent de la terre, Achéloos.

Les Grecs donnaient d'ordinaire aux bouches de fontaines, de même qu'aux gargouilles, la forme d'une tête de lion, λεοντοκεφάλη, λεοντόχασμα (6); parfois aussi, la forme de la tête d'Achéloos.

Achéloos, père des eaux douces, était une sorte de Zeus cornu, κεραός, ταυροκέρως (7), et sans doute est-ce l'existence chez les Grecs d'une antique conception d'un dieu tauromorphe des eaux douces qui nous explique qu'ils aient adopté de si bonne heure et en tant d'en-

(1) Overbeck, *Zeus*, p. 283-285.

(2) Pour les textes concernant la κρήνη ἡλίου, cf. Pauly-Wissowa, I, 1858.

(3) Ov., *Mét.*, XV, 309.

(4) *CIGS*, I, 3499 = Foucart, *Rev. des Et. Gr.*, VI, p. 1 sq. = Dittenberger, *Syll.*², 580.

(5) *Stad. mar. magni*, 82 (Müller, *eogr. gr.*, I, p. 455). Cf. encore la légende racontée par Hygin, § 133.

(6) *CIL*, X, 1554. Cf. encore *CIGS*, I, 3099 (Lébadée en Béotie) [...ὕ]δωρ καὶ τὰ [κρα]τηρίδια καὶ λ[ε]οντάκρουνα καὶ τὸ περὶ τὴν κρήνην ἔσω κατασκεύασμ[α π]ᾶν... ἐκ τῶν ἰδίων τῇ Θεῷ καὶ τῇ πόλει — avec le commentaire de Dittenberger, *Hist. und philol. Aufsätze E. Curtius gewidmet* (Berlin, 1884), p. 298; et en général le mémoire d'E. Curtius, *Plastik der Hellenen an Quellen und Brunnen* (*Gesamm. Abh.* II), auquel nous avons déjà renvoyé.

(7) Cette épithète-ci est appliquée à Zeus dans un hymne orphique (XVIII, 2, Abel).

droits le dieu de l'oasis libyenne, lui aussi dieu de l'eau et dieu cornu.

Pour le culte d'Ammon en Syrie, on notera la fréquence dans l'onomastique syrienne de noms comme Ἀμμώνιος, et l'existence, entre Damas et Panias, d'une localité appelée *Ad Ammontem* (1).

§ 7. — INSCRIPTION BYZANTINE D'ABILA DE LYSANIAS.

Inscription copiée à Damas, au « consulat d'Espagne », par le P. Jaussen, et publiée par le P. Germer-Durand, de la façon suivante (*R. B.* 1900, p. 93) :

« Ἐπὶ τοῦ ἁγιωτάτου Ἰωάννου ἐπισκ(όπου) Νηώντου Ἱεραπ(όλεως), ὁ ἔμβολος ἐπλακώθη αι' μ(ηνὶ) Δεσίῳ τοῦ ωοε' ἔτους, ἰνδ(ικτιῶνος) ιδ'. Ce texte mentionne le pavage d'un marché, sous Jean Néontos, évêque d'Hiérapolis, ville de la province Euphratienne. La date de 875 se rapporte à une ère locale. »

Sur quoi beaucoup de lecteurs de la *Revue Biblique* ont remarqué sans doute que Νηωντου n'est point et ne peut être un nom grec; que si, par extraordinaire, l'évêque Jean avait porté deux noms, le second ne serait pas séparé du premier par le mot ἐπισκόπου; qu'enfin il est incroyable qu'un évêque d'une ville située comme Hiérapolis entre Alep et Orfa ait eu affaire dans le Hauran.

Au vrai, cette dédicace est une vieille connaissance en travesti. Elle a été copiée très bien par M. de Sauley (2) il y a cinquante ans et figure d'après cette copie dans les recueils de Kirchhoff (3) et de Le Bas; la vraie lecture en a été donnée par Waddington : ἐπὶ τοῦ ἁγιωτάτου Ἰωάννου ἐπισκ(όπου) ἡμῶν, τοῦ ἱεραπ(ολείου) ὁ ἔμβολος ἐπλακώθη ἐν μ(ηνὶ) Δεσίῳ τοῦ ωοτ' ἔτους (d'après l'ère de Syrie = 563 après J.-C.) ἰνδ(ικτιῶνος) ιδ' (4).

Cette inscription n'est pas du Hauran, mais d'Abila de Lysanias, aujourd'hui Souq-Ouadi-Barada, dans l'Anti-Liban, entre Damas et

(1) *Tab. Peut.*, VI, 2. M. de Sauley a cherché à identifier cette localité, mais ses conclusions ne sont pas décisives.

(2) *Voyage autour de la mer Morte*, pl. II.

(3) *CIG*, 8641. Voici quelques remarques du même genre. L'épitaphe de Gadara *R. B.* 1899, p. 26, n° 35 figure au *CIG* sous le n° 4660. L'inscription du phœnicarque *R. B.* 1895, p. 386 = *Rev. arch.* 1899, II, p. 39 était déjà au *CIG* sous le n° 4662, d'après des copies de Burckhardt et de Buckingham. L'épitaphe de Fick, *R. B.* 1899, p. 25 = *BCH*, 1897, p. 42.

(4) M. Michon m'apprend obligeamment que l'identité de cette inscription avec l'inscription d'Abila de Lysanias n° 1878 de Waddington a été reconnue aussi par M. Clermont-Ganneau, *Revue biblique*, avril 1900, p. 307. Je n'ai pas encore vu ce fascicule de la *Revue Biblique*. Je saisis l'occasion de remercier M. l'abbé Mangenot, professeur au Grand Séminaire de Nancy, qui a bien voulu cet hiver mettre à ma disposition sa collection de la *Revue*.

Baalbek. Elle se trouve aujourd'hui au « consulat d'Espagne » de Damas; mais, comme on va voir, elle devrait appartenir au musée du Louvre. « M. Garnier, raconte Saulcy dans son *Voyage autour de la mer Morte* (t. II, p. 592-593), M. Garnier, chancelier du consulat de France à Damas, est logé seul (à Souq-Ouadi-Barada) dans une maison dont la porte nous offre, encastrée dans l'un de ses piédroits, une curieuse inscription que je m'empresse de copier... M. de Ségur (notre consul d'alors à Damas) l'achète du propriétaire de la maison, et il la fera enlever plus tard. » Et en note, Saulcy ajoute : « Quelque temps après, en effet, l'inscription était apportée à Damas, et elle y est restée dans la maison du consulat de France. Il serait bien à désirer qu'elle fût transportée à Paris et déposée au Louvre. »

Si je suis revenu sur cette dédicace, c'est à cause du mot ἔμβολος, que le P. Germer-Durand traduit par *marché*. Ce mot s'est rencontré aussi à Gérasa, dans une dédicace trouvée en deux exemplaires : Ἐπὶ Φλ. Ἠλία τοῦ μεγαλοπρεπεστάτου καὶ περιβλέπτου κόμιτος καὶ ἄρχοντος ἐγένετο καὶ ἐτελειώθη τὸ ἔργον τοῦ ἐμβόλου — texte qui, d'après le P. Germer-Durand, « nous donnerait la date approximative de la construction du *marché* de Gérasa ». Pour Franz, le mot ἔμβολου, dans la dédicace de Gérasa, est le génitif de ἔμβολον, et signifierait *tribune* : « *videtur esse Romanorum rostrum* ». L'une et l'autre interprétation sont condamnées par l'inscription d'Abila, où le mot est au nominatif, ὁ ἔμβολος, et où il est question de l'ἔμβολος d'une église (ἱεροπόλειον). D'après Waddington, il s'agirait dans cette inscription du porche, de l'*exonarthex* de l'église cathédrale d'Abila. On peut également croire qu'il s'agit d'un portique intérieur de l'église : cf. Du Cange, *s. v.* ἔμβολος *ad finem* : « *In Euchologio pag.* 625 ἔμβολοι *ædium Sacrarum dicentur* porticus interiores, *quas alii* πρῶτα κατηχούμενα *vocant.* »

Le mot ἔμβολος se trouve souvent dans les écrivains de Syrie (1) ; c'est que la chose était fréquente en Syrie. On sait que les villes syriennes de l'époque hellénistique et romaine comprenaient toutes au moins une grande rue à colonnades; telle l'εὐθεῖα ῥύμη de Damas (2). C'était Antioche qui avait donné l'exemple : « Un *Corso* orné de quatre rangs de colonnes, formant deux galeries couvertes avec une large avenue au milieu, traversait cette ville de part en part, sur une longueur de 36 stades (3). » Dans les villes moins importantes, les galeries de la *Via*

(1) Cf. Jean d'Antioche, XI, p. 275, 280 (Dindorf); Cyrille de Scythopolis, *Vie de S. Sabas*, cité par Du Cange *s. v.* ἔμβολος.

(2) *Actes*, XI, 11.

(3) Renan, *Les Apôtres*, p. 216, avec une énumération des villes syriennes où subsistent des restes de rues à colonnades; ajouter Apamée de l'Oronte et Pompéiopolis en Cilicie. On

Recta n'étaient ouvertes que d'un côté, comme les portiques des rues de Padoue ou de Bologne (1), ou comme à Paris la galerie de la rue de Rivoli. Ces galeries dont les grandes artères des villes syriennes étaient bordées, c'est précisément ce qu'on appelait des ἔμβολοι, et l'ἔμβολος bâti à Gérasa par le comte Elie est la colonnade qui joint la place ronde aux propylées. Malgré leur régularité et leur uniformité, ces ἔμβολοι n'offraient peut-être pas toujours un aspect aussi compassé et aussi froid qu'on se l'est parfois imaginé d'après notre rue de Rivoli, qui en est un exemple vraiment trop peu avantageux. En tout cas, ils étaient nécessaires pour préserver du soleil de Syrie. Damas n'a plus les portiques de sa *Via Recta;* mais ses *Souqs* lui tiennent lieu des ἔμβολοι d'autrefois, et répondent au même besoin.

§ 8. — LE TEMPLE DE JUPITER DAMASQUIN.

On sait depuis les recherches de Porter, Waddington et Vogüé que la fameuse mosquée des Ommeyades, l'une des plus grandes de l'Islam, a pour noyau une basilique chrétienne et que cette basilique elle-même a remplacé un temple païen. La grande porte antique qu'on voit dans le Bazar doit être la porte principale du *téménos* de ce temple (2).

Le dieu auquel le grand temple de Damas était voué était un Baal, naturellement. Naturellement aussi des marchands et des soldats transportèrent le culte de ce grand dieu en Italie.

CIL, VI, 405 (Rome, Ste-Marie du Transtévère) :

Iovi Optimo Maxim(o) Damasceno T. Cassius Myron veteranus Augg. d. d.

CIL, X, 1576 (Pouzzoles) :

Iussu Iovis Optimi Maximi Damasceni sacerdotes M. Nemonio M. f Pal. Eutydicano sacerdoti, honorato equo publico ab imp. Antonino Aug. Pio etc.

Il y a 50 ans, lorsque Saulcy visita Damas, l'approche de la grande mosquée était encore formellement interdite aux chrétiens (3). Depuis l'expédition de Syrie, il leur est possible de la voir. Lors de mon passage à Damas, en septembre 1896, on était en train de la rebâtir; elle

lira avec intérêt le mémoire de Theodor Schreiber, *Vorbemerkungen zu einer Typologie der hellenistischen Stadtgründungen,* dans *Festschrift für Heinrich Kiepert* (Berlin, 1898), p. 335 sq.

(1) Cf. *Thesaurus*, s. v. ἔμβολος.

(2) Vogüé, *L'architecture de la Syrie Centrale*, pl. 28.

(3) *Voyage*, II, p. 586. Cf. Reclus, *L'Asie Antérieure*, p. 790.

avait brûlé quelque temps auparavant; on tâchait de la reconstruire exactement telle qu'elle était avant l'incendie. Je me rappelle avoir fort admiré l'adresse avec laquelle les ouvriers Damasquins imitaient les chapiteaux de l'ancienne basilique.

On ne possède que très peu d'inscriptions provenant du temple de Jupiter Damasquin et de la basilique qui lui a succédé. Le fragment publié naguère par le P. Germer-Durand (*R. B.* 1900, p. 92) n'en a que plus de prix :... Μητροφάνης Φιλίππου ὁ πρῶτος ἀρχιερέων, μετὰ Διονυσίου ἀδελφοῦ καὶ Ἀννίου συντρόφου καὶ Σελαμάνους τοῦ ἀρχιμαγείρου.

« La mention du chef-cuisinier ne manque pas de sel », écrit le P. Germer-Durand. En tout cas, elle ne manque pas d'intérêt. Si le temple de Ζεὺς Δαμασκηνός avait besoin d'une équipe de cuisiniers, c'est que le corps sacerdotal attaché à ce temple était nombreux, peut-être que ce temple était un lieu de pèlerinage très fréquenté; de toute façon, la mention de Sélim, le chef des cuisines, prouve l'importance du sanctuaire. Ajoutons qu'il est très souvent fait mention dans les inscriptions grecques de cuisiniers attachés à des temples. Cf. *BCH*, XX, p. 216.

Le grand prêtre Métrophane était déjà connu par une inscription assez bizarre copiée par Waddington à la mosquée des Ommeyades (n° 2549) : Ἐντεῦθ' (*sic*) ἀρχιερεὺς ἐγώ ποτ' ὤκουν ἄνθος ξυράμενος νέων ἰούλων, ψυχὴν εὐσεβίης ὕπερ τεθηλὼς καὶ σεμναῖς μακάρων ὑπηρετείαις (*sic*). Ἅμ' εἰς γῆρας ἵκυσθε (*sic*) πάντες ἑξῆς, μνείαν Μητροφάνους ὅσοι ποιεῖσθε. Νὴ τὸν Δία συντηρήσω.

§ 9. — Ἀντιοχεία ἡ πρὸς Χρυσορόᾳ, ἡ πρότερον Γέρασα.

On lit dans l'introduction du catalogue des monnaies de Syrie possédées par le Musée Britannique (1) : « *Dr Imhoof-Blumer has published* (2) *two interesting Imperial coins with Tyche as reverse type and the legend* ΑΝ. ΤΩ. ΠΡ. ΧΡ. ΤΩ. ΠΡ. ΓΕ. *He completes this as* Ἀν(τιοχέων) τῶ(ν) πρ(ὸς) Χρ(υσορόᾳ) τῶ(ν) πρ(ὸς) Γε(ράσοις), *comparing it with an inscription found at Gerasa which mentions the* Ἀντιοχεῖς οἱ πρὸς τῷ Χρυσορόᾳ. *Antiochia on the Chrysorhoas may be identical with Gerasa, or possibly was a town in the neighbourhood of Gerasa.* » Sur quoi M. Théodore Reinach, dans un compte rendu de ce catalogue, assure que « si la lecture d'Imhoof est exacte, il n'est pas possible d'identifier Antioche du Chrysorrhoas avec Gérasa (3) ».

(1) Warwick Wroth, *Cat. of the greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria* (Londres, 1899), p. LXXXIX.

(2) *Zur griech. Münzkunde*, p. 49 sq. (*Revue suisse de numismatique*, VIII).

(3) *Revue des Etudes Grecques*, 1899, p. 403.

Je n'ai pas la publication de M. Imhoof-Blumer sous la main; mais je ne puis croire, puisque l'illustre numismate a trouvé dans l'épigraphie l'explication des sigles de ses monnaies gérasséniennes, qu'il ait donné une autre lecture que celle-ci : Ἀν(τιοχέων) τῶ(ν) πρ(ὸς) Χρ(υσορόᾳ) τῶ(ν) πρ(ότερον) Γε(ρασηνῶν). L'inscription à laquelle M. Imhoof-Blumer s'est référé doit être celle de la statue élevée à Pergame par les Gérasséniens au Pergaménien A. Julius Quadratus qui avait été gouverneur de Syrie sous Trajan : Αὖλον Ἰούλιον Κουαδρᾶτον... Ἀντιοχέων τῶν [πρὸς τ]ῷ Χρυσορόᾳ τῶν πρότερο[ν Γε]ρασηνῶν ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος διὰ Ἀπολλωνίου Διονυσίου τοῦ καὶ Μαλχίωνος, καὶ Κεφαλ[ίωνο]ς Ἀρτεμιδώρου καὶ Διονυσ[ίου Δη]μητρίου τοῦ Ἀμύντου (1). Je transcris la restitution de Waddington, qui est la bonne; M. Fränkel restitue à tort Ἀντιοχέων τῶν [ἐπὶ τ]ῷ Χρυσορόᾳ. « *Im Syrien,* écrit-il, *führt uns der Name Chrysorrhoas in die Dekapolis, wo Damaskus an dem Steppenfluss dieses Namens liegt und die Stadt Leukas auf ihren Münzen einen schwimmenden Knaben mit der Aufschrift* ΧΡΥCΟΡΟΑC *zeigt. Dass Gerasa nicht in der unmittelbaren Nähe des Flüsschens liegt, wird nicht abhalten dürfen ihr der Beinamen* ἐπὶ Χρυσορόᾳ *oder* (*wenn man eine Landschaft verstehen will*) ἐν Χρυσορόᾳ *beizulegen* (2). » Il serait invraisemblable qu'une ville ait emprunté son nom à une rivière dont elle est séparée par plus de 100 k^m^. Le Chrysorrhoas de Gérasa, comme l'ont dit le P. Germer-Durand et M. Benzinger (3), est le ruisseau qui passait à Gérasa même, le *Ouadi Djerach.* On ne connaît pas moins de douze sources et cours d'eau (le Bosphore y compris) auxquels les Grecs avaient donné le nom ou le surnom de Χρυσορόας; un seul, le Pactole, l'avait reçu parce qu'il roulait vraiment de l'or; aux autres, on l'avait donné par métaphore, pour la fertilité de leurs eaux.

Les lecteurs de la *Revue Biblique* se rappellent les deux inscriptions trouvées à Djerach par le P. Germer-Durand, qui attestent qu'au IIe siècle de notre ère, à la même époque probablement que celle à laquelle appartiennent les pièces de la collection Imhoof, Gérasa s'appelait bien Antioche, et Antioche du Chrysorrhoas :

1° Dédicace mutilée d'un petit temple dédié sous Marc Aurèle : [ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος Ἀν]τιοχ[έων πρὸς] Χρυσορόᾳ [τ]ῶν [πρ]ότ[ερ]ον Γερασηνῶν (4).

2° Épitaphe métrique d'une dame née à Antioche de l'Oronte et morte dans Antioche du Chrysorrhoas :

(1) *Inscriptions d'Asie Mineure*, n° 1722.
(2) *Inschr. von Pergamon*, II, p. 301.
(3) Art. *Chrysorrhoas* dans Pauly-Wissowa.
(4) *R. B.* 1899, p. 14.

ἀλλ' ἔλαχεν ταύτης ἕτερον μέρος Ἀντιοχείης (1).

Bien entendu, au IIe siècle de notre ère, Gérasa ne devait plus s'appeler Antioche que dans des documents du genre de ceux-ci, dans de pompeuses inscriptions municipales, ou dans les épigrammes composées par de beaux esprits qui se piquaient d'hellénisme. Le peuple, qui continuait à parler araméen, avait oublié le nom imposé jadis par le Séleucide, et avait rendu à Gérasa son nom sémitique. Josèphe ne l'appelle jamais autrement que Gérasa; et Étienne de Byzance ne connaît en Syrie, pour avoir porté le nom d'Antioche, outre la grande ville de l'Oronte, qu'Arados et que Gadara.

PERDRIZET.

Nancy.

V

L'ITINÉRAIRE DES ISRAÉLITES

Presque au moment où paraissait le dernier article sur l'Itinéraire (*RB.* 1900, p. 273 ss.), la position assignée à 'Iyé recevait la confirmation la plus satisfaisante. J'avais consulté par lettre mon ami don Antoine Abd-Rabbo, missionnaire à Kérak, qui me répondit à la date du 23 mars : « Il se trouve un Khirbet 'Aï au sud-est-est de Kathrabba dans la partie supérieure de la vallée dite 'Alaqân qui est entre Kathrabba et l'arbre dit Elmeissé, à la distance approximative d'une demi-heure de Kathrabba. » Il est inutile d'insister; ce point répond à l'Aié d'Eusèbe, à l'Aia de la carte de Mâdaba; Kathrabba est entre Kérak et l'ou. *el-Akhsa*. Nous croyons donc avoir fixé définitivement un point de repère de l'itinéraire des Israélites; il concorde avec celui que marquait déjà *Fenân*. Don Antoun était avec le docteur Musil dans l'excursion qui lui a fait reconnaître les ruines de 'Aï; sa parfaite connaissance de l'arabe exclut tout soupçon d'erreur dans la reproduction des sons.

DE LA FRONTIÈRE DE MOAB AUX RIVES DU JOURDAIN.

Cette partie de l'itinéraire touche à la Terre Sainte, et cependant c'est celle qui offre le plus de difficultés. Les textes semblent former

(1) *R. B.* 1895, p. 387.

deux groupes : les uns (Dt. et E) insistent sur l'occupation par les Amorrhéens de tout le pays moabite situé au nord de l'Arnon, les autres (P, catalogue, petit itinéraire) ne font aucune mention des Amorrhéens. De plus la tradition hébraïque affirmait que les Israélites avaient tourné Moab aussi bien qu'Edom (Jud. **11** 18), ce qui naturellement ne peut s'entendre que du territoire situé entre le Zared et l'Arnon. Si le Pentateuque est muet sur ce point, cependant la situation marquée par le petit itinéraire est bien celle qui convient si on a en effet tourné Moab. C'était le tourner que de passer de l'ʿAraba entre le Gébal et Kérak pour arriver au désert par derrière l'Arnon (Num. **21** 13). Le silence des autres sources n'est pas une contradiction et on doit attribuer la même donnée à E s'il faisait vraiment mention du désert à l'orient de Moab (Num. **21** 11[b]). Le catalogue et P ne disent rien des Amorrhéens et même désignent par le nom de Moab soit la campagne voisine du Nébo (J Num. **21** 20), soit les steppes orientales du Jourdain (P Num. **22** 1). Nous ne pouvons traiter ici la grave question des Amorrhéens, nous y avons déjà fait allusion à l'occasion de la chanson d'Hésébon. Le silence de P, du catalogue et de J à leur endroit — ici comme dans l'épisode de Balaam — n'est pas assurément équivalent à une négation de leur existence ni de l'épisode historique qui s'y rattache. Mais il y a là une divergence littéraire; on aurait très bien pu parler du pays de Moab selon la terminologie normale, même après la conquête amorrhéenne, sans nier cette conquête : du moins est-ce un point de vue différent de celui qui en tient compte. Nous sommes donc ici obligés de suivre séparément chacun des itinéraires : celui de P et du catalogue, sorte d'itinéraire normal, d'indication de la grande route, celui de E et de D, récit de la campagne amorrhéenne, celui de J (petit itinéraire) dont il est difficile de caractériser le but et qui semblerait se soucier d'éviter le parcours même du Moab septentrional, si on pouvait déterminer avec quelque assurance la direction de son parcours.

1. Le catalogue (Num. **33** 45-48) avec P qui ne figure que pour le point d'arrivée (Num. **22** 1).

Dibon Gad (דיבן גד, LXX même leçon).Tout le monde reconnaît qu'il s'agit de Dibon, devenue si célèbre par la stèle de Mésa, auj. Dibhân, à une heure au nord de la grande coupure de l'Arnon. Le nom de Gad lui vient de ce qu'elle fut occupée par les Gadites (Num. **32** 34), ce qui montre que l'auteur ne se préoccupe pas ici de la stricte couleur historique : le nom n'a pu être complété ainsi qu'après le passage des Israélites. Il ne faut pas dire (avec Hum.) que cette station est la même que celle de Num. **21** 13, car dans

cet autre endroit on passe l'Arnon dans le désert, c'est-à-dire beaucoup plus à l'orient. De Iyé à Dibon, le catalogue marche sur la

Il faudrait maintenant ajouter à ce croquis 'Aï entre Kérak et Khanzireh, à l'ouest de Môteh, et l'ou. *Enkheilé* au nord d'el-Mekhêrês; c'est un des noms de l'ou. Ledjoun.

grande route : on sait que la voie romaine de Trajan passait l'Arnon au sud de Dibon. Eusèbe semble avoir voulu harmoniser en distin-

guant de la ville connue de Dibon la station de Dibon Gad dans le désert; mais puisque l'identité est certaine, il faut accepter les conséquences et reconnaître que le point de vue des deux documents n'est pas le même.

ʿAlmon-Diblathaïm (עלמן דבלתים, Γελμων Δεβλαθαιμ; il n'y a aucun compte à tenir du Syr. : *Baalmon* (contre Hum.) qui a ajouté un beth, pas plus que de sa leçon Ribon Gad : ces négligences dans les noms de lieux lui sont familières). Ce doit être le lieu nommé בית דבלתים par Jér. **48** 22 et בת דבלתן par Mésa (ligne 30). Jérémie la cite précisément avec Dibon et le Nébo : elle appartenait certainement à la partie septentrionale du pays moabite. Eusèbe ignorait sans doute son emplacement dont aucun vestige n'a été retrouvé. On devrait la chercher aux environs de Libb.

Les monts ʿAbarim en face du Nébo (הרי העברים, LXX même leçon). On sait que l'emplacement du Nébo a été reconnu par M. de Saulcy au Dj. Nebâ. Sur la montagne de nombreux dolmens. Les Byzantins avaient probablement fixé la mort de Moïse au Ras-Siâgha, où se trouvent les restes d'une église. Il est intéressant de rapprocher de notre campement celui du stratège ʿAbdobodas à ʿAbarta, qui est probablement la forme araméenne d'ʿAbarim *RB*. 1896, p. 295. Le camp des Israélites est fixé non sur le Nébo, mais en face, sur le plateau.

Les steppes de Moab, contre le Jourdain de Jéricho (ערבת מואב, ἐπὶ δυσμῶν Μωαβ, même lecture, traduction par une fausse étymologie). L'endroit est clairement indiqué, quoique avec une certaine généralité. Il semble que le Rédacteur a voulu y suppléer par le v. 49 qui paraît destiné à grouper les données de E, Chittim (Num. **25** 1) et de J Iechimoth (cf. Num. **21** 20 et **23** 28).

2. Dans le récit de la campagne contre les Amorrhéens nous rencontrons d'abord le point de départ des négociations nommé le désert de *Qedemoth* dans le Dt. **2** 26. La ville de Qedemoth (Jos. **13** 18, **21** 37; I Par. **6** 64) semble avoir été au nord de l'Arnon : la mention du désert indique la limite orientale. On avait donc tourné Moab. Cette localité n'a pas été retrouvée. Le site d'Oum reṣṣaṣ conviendrait bien. On voit que nous sommes ici au point marqué dans Num. **21** 11[b] (dans E?) ou Num. **21** 13 dans le petit itinéraire. Tous ces textes concordent donc sur le tour de Moab.

Le lieu du combat est *Iahṣa* (יהצה) Num. **21** 23 qui est ici locatif pour יהץ comme il est écrit dans Mésa, ligne 19. On trouve cependant aussi la forme יהצה sans indication de tendance. D'après Jér. **48** 21 Iahṣa appartenait au Michor, la plaine de Moab au nord de l'Arnon;

le lieu précis est inconnu. Au temps d'Eusèbe (On. **264** 94) on le montrait encore entre Mâdaba et Dibon; il n'y a pas lieu de douter de l'exactitude de ce renseignement.

Nous n'avons pas à insister ici sur la suite de cette campagne, prise d'Hésébon etc.

3. Restent les stations du petit itinéraire (Num. **21** 12-20).

Le torrent de Zared a déjà été mentionné.

Au delà de l'Arnon qui est dans le désert [et] qui sort du territoire des Amorrhéens (מעבר ארנן אשר במדבר היצא בגבל האמרי; dans T M. היצא se rapporte sans doute à l'Arnon; les LXX τὸ ἐξέχον l'ont fait rapporter à tort au lieu où se trouvaient les Israélites et non à la rivière).

Le cours de l'Arnon a été mal connu jusqu'à ces dernières années. On s'accorde à l'identifier avec le ruisseau coulant dans une vallée profonde et escarpée connue sous le nom d'ou. Môdjeb; le torrent est formé par la rencontre de deux branches, l'une très peu importante vient de l'est (ou. Ṣaidé), l'autre, l'ou. Ledjoun, vient directement du sud, et la contrée même des sources porte le nom de Môdjeb. Il est facile de concevoir l'Arnon qui coule dans le désert ou contre le désert *Sm.*, ce serait le cours supérieur de l'ou. Ledjoun qui sépare précisément le désert des terres de la campagne (*ʿar*) de Moab. Mais comment peut-on dire que ce torrent sort des frontières de l'Amorrhéen situé au nord de Moab? Il faudrait supposer que les Amorrhéens occupaient l'est aussi bien que le nord, et l'Arnon aurait été frontière des deux côtés, ce qui est peu probable.

D'autre part on voit (Num. **21** 14 et s.) que le nom d'Arnon s'appliquait à tous ses affluents supérieurs. Dès lors il faudrait faire entrer en ligne l'ou. Ouaḥlé qui venant du nord-est se jette dans l'ou. Môdjeb peu avant la mer Morte et la branche qui paraît se continuer plus directement d'est en ouest, l'ou. Ṣaidé qu'on peut considérer comme venant du nord derrière Oum Reṣṣaṣ. La station indiquée serait un peu au nord de Qsour Beher, avant de passer le ruisseau en allant du sud au nord. Les Israélites se trouvaient au delà de l'Arnon par rapport aux Amorrhéens qu'ils allaient attaquer, c'est-à-dire au sud, et c'est pour mieux indiquer cette position que le texte spécifie l'Arnon qui vient du territoire Amorrhéen, pour éviter la confusion avec l'Arnon venu du sud.

Beera (בארה, nom propre avec ה locatif, le verbe *ils se rendirent* étant sous-entendu. *Vg* : *apparuit puteus*, a perdu de vue l'itinéraire). D'après *Dill.* la pensée de *Vg* avec *Targ.* se réfère à la Hagada d'après laquelle le rocher de Cadès suivait le peuple : rien ne serait en tous cas plus contraire au contexte; l'eau va sortir du sol au moyen d'un puits, il

n'y a aucun élément miraculeux ici si ce n'est la providence paternelle de Iahvé. Au sujet de ce puits on rapporte un chant que Budde considère comme ayant son origine dans la cérémonie de la fondation du puits sans aucune allusion à l'itinéraire. Cependant la formule rappelle Ex. **15** 1, où le cantique est bien de circonstance. Nous pensons qu'il s'agit de l'ou. Themed où, par une exception insigne, on trouve de l'eau presque à fleur de terre pendant environ deux heures de marche. Le nom de Themed, « dépôt d'eau », est comme une traduction de celui de באר. C'était une bonne fortune inattendue. *Dill.* objecte qu'on n'aurait pas célébré des puits si faciles à faire, mais ce qu'il y a d'admirable, c'est de se procurer des puits avec de simples bâtons. S'il s'agit de puits considérables, les bâtons ne sont plus que métaphoriques pour signifier l'autorité des chefs et le pittoresque du chant populaire disparaît (cf. *RB.* 1898, p. 425). — Ce Beer est-il celui d'Isaïe **15** 8?

Mattana. Budde a proposé de prendre מתנה comme un nom commun. Dans ce cas on conserverait וממדבר *et ce puits est un présent du désert ;* la conjecture est séduisante, mais repose presque uniquement sur l'incongruité du désert comme lieu de station; or les LXX ont lu ומבאר qui évite la difficulté et donne un bon sens. Mattana n'est pas identifié. Eusèbe prétend que Mattana se nomme de son temps Μασγανά à 12 milles à l'orient de Mâdaba sur l'Arnon (*On.* **277** 82). L'Arnon ne pourrait être pris ici que dans un sens très vague comme le nom de la région comprenant les affluents supérieurs de l'ou. Ouaḥlé. La distance et la direction conviendraient à Mechatta.

Nakhaliel (נחליאל) est encore placé par Eusèbe près de l'Arnon, sans doute dans le sens vague (On. **282** 91). *Robinson* a proposé l'ou. *Enkeile* qui serait probablement trop au sud.

Bamoth est encore placé par Eusèbe (**231** 33) dans l'Arnon, ce qui derechef serait dans le sens large applicable à la région de l'ou. Ouaḥlé, En supprimant la station de Mattana, on verrait les Israélites descendre l'ou. *el-Habîs* (נחליאל) et remonter maintenant au sud de Mâin les hauteurs qui dominent la mer Morte. C'est à partir de là, semble-t-il, en allant vers le Nord que se trouvent les במות nommés aussi בבות בעל **22** 41, entre Dibon et Baal Mâin (Jos. **13** 17). On pourrait y joindre le dj. Attarous quoique séparé des autres par le Zerqâ.

La dernière station est surtout déterminée par le dernier mot, hachimon, dont le nom est conservé au Kh. Sueime dans la plaine du Jourdain. Le sommet qui domine est le Râs Siâgha, qui correspondrait au Pisga. Immédiatement à l'orient de ce sommet commence la campagne de Moab. La vallée הגיא peut être près des sources de Moïse (dans les LXX lire νάπην avec A au lieu de Ἰανὴν B). Dans T M. c'est la vallée qui

domine, dans Sm. et LXX on lit הנשקף, c'est le sommet qui domine, ce qui est beaucoup plus naturel. Cet endroit convient donc parfaitement comme réalité à la station du Nébo dans le catalogue.

S'il fallait donc caractériser chacun des trois itinéraires, celui du catalogue est une indication des stations normales, sans aucune préoccupation des habitants; celui du résumé du Dt. (avec E) est le récit précis d'une campagne contre les Amorrhéens, qui distingue soigneusement entre eux et Moab; celui du petit itinéraire est comme l'application de la formule : on a tourné Moab, à prendre Moab dans son extension normale, sans d'ailleurs rien affirmer des circonstances du temps. Il n'y a donc pas précisément de contradiction : on pourra supposer si l'on veut que le petit itinéraire, rédigé dans Juda, était vraiment l'itinéraire suivi par une ou plusieurs tribus, représentant l'ensemble pour ceux qui en faisaient partie. Mais ce qui importe le plus, c'est de maintenir la réalité de la campagne racontée par E et par D. Or elle est reconnue par des critiques aussi hardis que Winckler (1), précisément parce que de pareilles situations ne s'inventent pas. L'historien postérieur suivant, comme on le prétendrait, une histoire ancienne sans autre information que les circonstances de son temps, n'aurait jamais imaginé l'épisode de Séhon qui du reste cadre très bien avec l'histoire générale. E nous apparaît donc ici encore comme un document très ancien et très sûr, sinon contemporain des faits, du moins appuyé sur des documents. D'ailleurs ces faits une fois consignés, il est impossible d'admettre que J et P aient voulu se mettre en contradiction avec eux. Ils suivaient un point de vue qui les laissait dans l'ombre. La combinaison de ces divers éléments par le Rédacteur ne peut créer de difficulté insoluble que pour ceux qui veulent établir une harmonisation littéraire impossible; elle n'empêche pas de reconnaître et l'histoire véritable et l'extrême variété avec laquelle on peut écrire ce qui est au fond la même histoire.

S'il reste encore dans l'itinéraire des Israélites bien des points obscurs, nous croyons du moins avoir solidement établi qu'ils ont suivi le fond de l''Araba pour ne remonter sur les plateaux de l'Orient qu'au sud de la mer Morte.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) *Geschichte Israels*, p. 51.

CHRONIQUE

La basilique construite par l'impératrice Eudocie sur l'emplacement de la lapidation de saint Étienne, rendue à son ancienne splendeur par les soins du T. R. P. Le Vigoureux, prieur, a été consacrée solennellement, le 13 mai, par Son Excellence Mgr Duval, archevêque de Pétra, délégué du Saint-Siège en Syrie, assisté de Sa Grandeur Mgr Appodia, évêque de Capitolias, vicaire général du Patriarcat latin de Jérusalem. Nous n'avons pas à décrire ici cette belle fête à laquelle les Ordres religieux établis à Jérusalem et en particulier le Révérendissime Père Custode des Franciscains ont donné le plus cordial et le plus fraternel concours. Nous voulions seulement dire qu'une antique ruine est redevenue un temple vivant et remercier les journaux et revues qui à cette occasion ont témoigné de leur sympathie pour l'œuvre de Saint-Étienne.

*
* *

Les fouilles anglaises (1). — Tell Djedeideh occupe un peu au nord de Beit Djebrin une situation avantageuse qui n'a pas dû être négligée comme point stratégique par les constructeurs de l'antiquité. M. le Dr Bliss est en train d'en explorer le plateau, rectangle sommaire et sensiblement aplani dont les axes exactement orientés aux points cardinaux ont un développement de 300 mètres sur 100. Un mur d'assez pauvre travail, semble-t-il, et assis sur des décombres suit les contours de la colline. Son épaisseur est de 3 mètres 20; il est flanqué de 24 saillants intérieurs et percé de quatre portes réparties avec symétrie. Un débris de mosaïque découvert près d'une porte et divers indices de la construction font dater cette enceinte de la période romaine; mais la poterie trouvée accuse l'occupation de ce site dès la « haute antiquité pré-israélite » et « durant la période juive » (p. 94).

De nouvelles anses d'amphore estampillées ont été recueillies. Sur l'une on propose (p. 94 s.) de lire les deux noms הרשע צפן. Ils sont sépa-

(1) *PEFund Quart. Stat.* 1900. First report on the Excavations at Tell ej-Judeideh (sic), p. 87 ss., avec 2 pl. et quelques gravures.

rés par « les deux doubles traits horizontaux » que M. Cl.-Ganneau (1) considère comme distinctifs des sceaux israélites, pour une catégorie du moins. Le groupe צבן obscur dans la reproduction semble avoir été lu par rapprochement avec un texte de Tell Zakariyâ, interprété naguère לצבנא ...מעץ (cf. *RB.* 1900 p. 291) et maintenant לצבן אבמעץ, forme intéressante mais dont l'étude est subordonnée à l'examen de l'original ou d'une empreinte.

M. Bliss conclut son rapport par quelques notes rapides sur diverses ruines de la région. Celles de *Chouweikeh* lui paraissent trop insignifiantes et de trop basse époque pour supporter l'identification qu'on en a faite avec Socco et il se demande si Socco ne serait pas aussi bien sur le tell plus important et assez voisin de Zakariyâ.

*
* *

L'église Saint-Jacques le Mineur. — Parmi les plus intéressants vestiges de la Jérusalem médiévale, il faut certainement compter les petits sanctuaires que leur obscurité même a mieux préservés de la destruction systématique ou des restaurations souvent non moins funestes. Oratoires privés ou églises de second ordre, ces édifices ont conservé pour la plupart leur destination primitive : quelques-uns ont été transformés en mosquées souvent sans culte et sans visiteurs. Maintes fois déjà ils ont été signalés à l'attention quoique d'une manière un peu superficielle, et pourtant leur étude détaillée compense largement des difficultés qu'elle rencontre. Si je choisis aujourd'hui l'église dite dans la tradition actuelle *Saint-Jacques fils d'Alphée,* et dans l'onomastique arabe *el-Ya'qoûbiyeh,* c'est moins à cause de son intérêt spécial qu'en vue de montrer les conséquences qui peuvent découler de l'observation imprécise quand il s'agit de l'attribution d'un monument ou de la détermination de son rôle *traditionnel.*

En 1860, M. le Mis de Vogüé relevait déjà cette petite église, située exactement à l'orient de l'église de la Mission anglaise, en face de la citadelle. Son plan très rapidement dressé (2), enregistre sommairement ce qui avait été vu de l'intérieur. La description (*op. c.* 303) tient en quatre lignes, et la conclusion très juste était celle-ci : « Cette petite église paraît remonter au temps des croisades. »

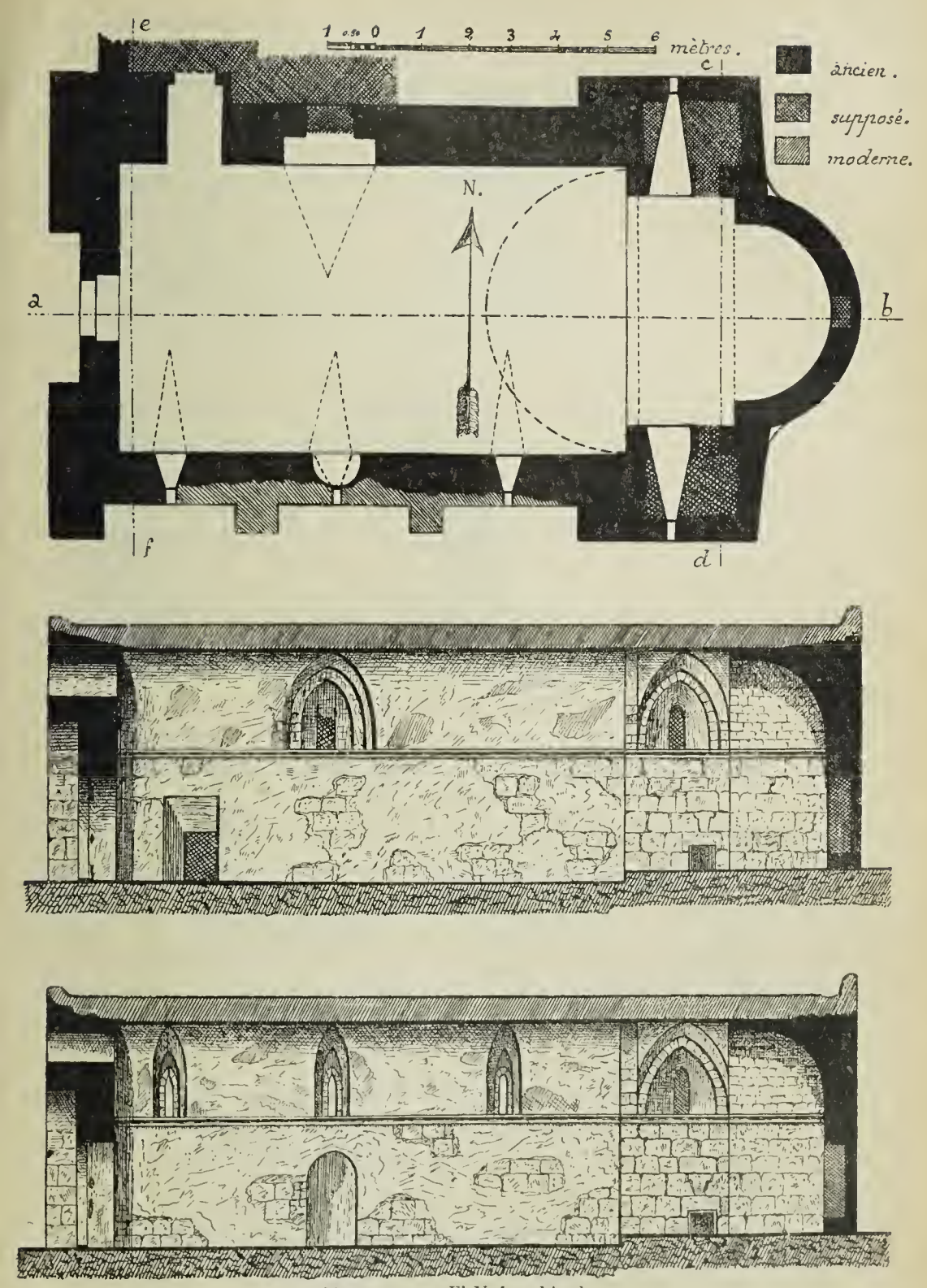
En octobre 1895, M. le Dr Schick en publiait dans le *Quarterly Sta-*

(1) *Recueil d'arch. or.*, III, 155.
(2) *Les églises de la Terre Sainte*, pl. XXII, 8.

tement un plan nouveau complet quoique à peine moins inexact et une description encore plus sommaire, pour dire que la construction « est relativement en bonne condition », qu' « elle ne porte pas trace de restauration ou d'altération » et qu' « elle paraît intacte, telle qu'elle a été bâtie » ; enfin qu'elle est « très probablement des Croisades » (*Quart. St.* 1895, p. 324 s.). C'est sur ces données que M. Clermont-Ganneau se fondait quelques années plus tard pour déterminer « l'identité historique » de l'édifice. S'éclairant d'un texte intéressant de la chronique arabe de Moudjîr ed-dîn, il proposait de reconnaître dans la « zâwiyé du cheikh *Ya'qoub el-'Adjemy* » un ancien sanctuaire consacré au fameux martyr persan Jacques *l'Intercis* en souvenir d'une translation de ses reliques à Jérusalem (1). Peu à peu la tradition chrétienne perdant le souvenir du martyr aurait trouvé pour l'église un vocable plus célèbre, tandis que la tradition musulmane serait demeurée plus stable et plus conforme à celle de l'antiquité. Ce n'est pas sur ce point que je veux revenir aujourd'hui mais sur la conséquence qui en découle : le sanctuaire devrait en effet dans ce cas être d'origine beaucoup plus ancienne que les Croisades et M. Clermont-Ganneau n'hésite pas à penser que le premier édifice doit dater de l'époque byzantine. Il en trouve d'ailleurs la preuve dans l'affirmation de Moudjîr ed-dîn que le Ya'qoûbiyeh est « une église bâtie par les Grecs » et il a des preuves de la confiance que mérite le chroniqueur arabe quand il distingue « entre l'œuvre des Byzantins (*Roûm*) et celle des Croisés (*Frandj*) » (*op. c.* p. 110). Je crois pourtant que dans le cas, Moudjîr ed-dîn a pu faire confusion ou faillir à son acribie coutumière.

M. de Vogüé n'avait pas hésité à déclarer l'édifice d'origine franque au seul examen de la disposition intérieure. M. Schick croyait sage, sans soupçonner le travail de son prédécesseur, d'adopter la même conclusion. Elle s'impose après l'étude de détail. Le plan ci-joint a été dressé à une échelle assez large pour enregistrer les détails qui peuvent être caractéristiques. Il présente avec ceux précédemment publiés des divergences plus ou moins notables qui ont été toutes vérifiées sur place à diverses reprises. Le dessin du *Quart. St.* accuse par exemple un écartement d'un pied dans la largeur de la nef à ses deux extrémités, omet la fenêtre septentrionale, donne à celle du côté opposé une forme approximative, ne distingue à l'extérieur aucune divergence dans la maçonnerie, trace des contreforts d'une symétrie irréprochable, etc. : autant de particularités que l'auteur ne pourrait guère jus-

(1) Clermont-Ganneau, *Études d'arch. orientale*, II, 108 ss.



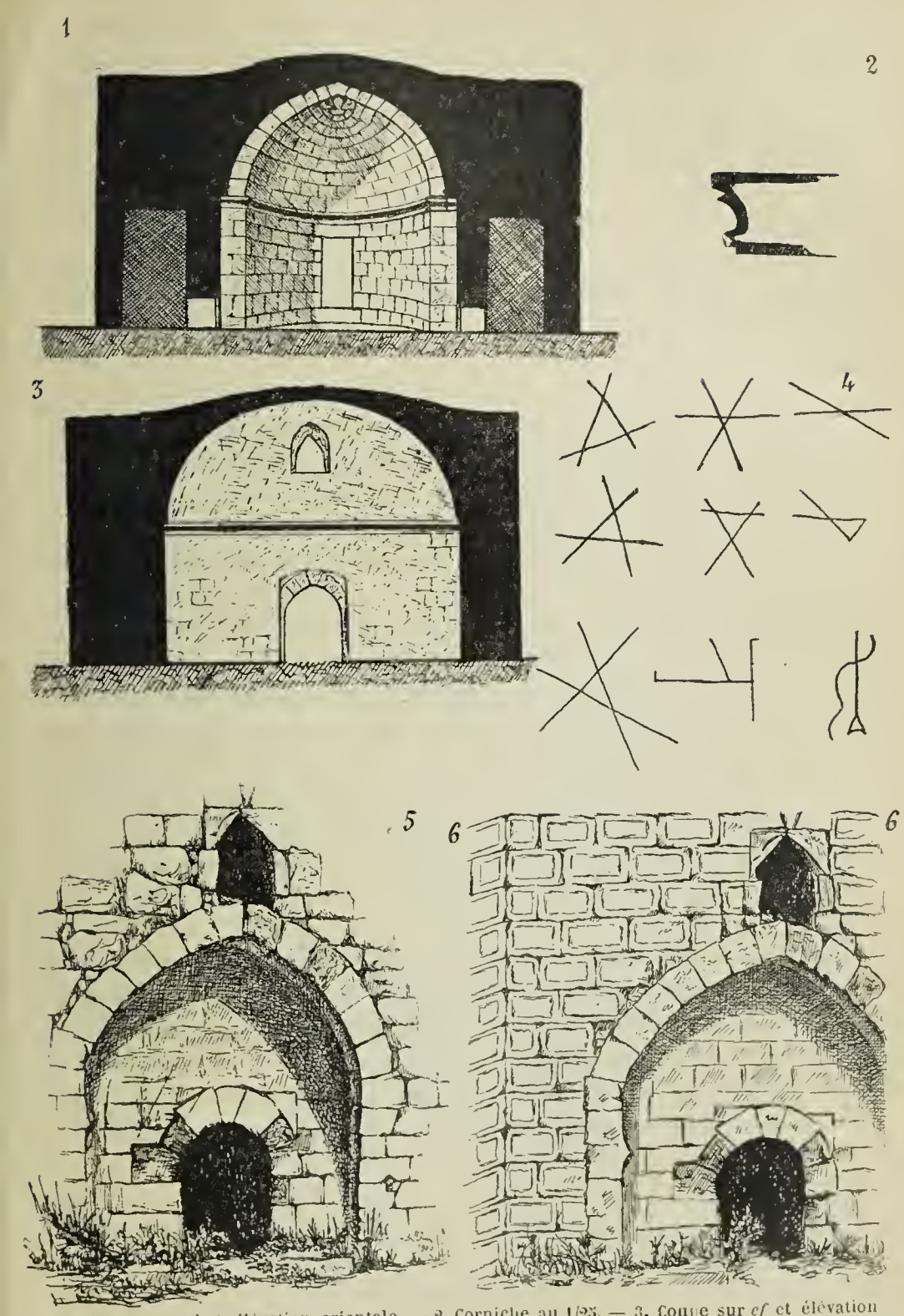
JÉRUSALEM. — El Ya'qoubiyeh.

1. Plan de la mosquée. — 2. Coupe longitudinale sur *ab* et élévation du côté nord.
3. Coupe longitudinale sur *ab* et élévation du côté sud.

tifier. Au premier coup d'œil on saisit à l'intérieur la restauration maladroite qui a substitué la voûte en berceau à la voûte d'ogive ancienne effondrée ; les arceaux ont été coupés ainsi que l'encadrement des baies et leurs premières assises paraissent encore, noyées dans la maçonnerie moderne. L'abside est demeurée intacte, mais la nef jusqu'à la hauteur de la corniche a été recouverte d'un enduit dont quelques larges plaques sont déjà tombées laissant voir au-dessous un petit appareil régulier quoiqu'un peu moins soigné que celui de l'abside. La moulure de la corniche est évidemment médiévale, médiévale l'abside dont tous les blocs portent la taille diagonale et beaucoup les marques de tâcherons que M. Clermont-Ganneau a si bien démontré être la preuve indubitable du travail franc. Il n'est pas jusqu'à l'ouverture du fond de l'abside et aux deux portes très basses et malheureusement encore non étudiées qui ne se retrouvent en d'autres églises des Croisés.

Il faudrait donc à tout le moins supposer que toute la partie orientale de l'église est l'œuvre des Francs; il en serait de même de la corniche et des baies, de l'arc intérieur de la porte et du couloir aujourd'hui muré, où M. Schick a placé quelques marches d'escalier qui n'existent pas, conduisant à un escalier plus considérable que je n'ai pu constater. A l'extérieur, l'origine médiévale est accusée d'une manière encore bien plus claire dans toutes les parties visibles, depuis le sol jusqu'à la hauteur de la voûte. Les angles sont en blocs à refends parfois assez soignés; le reste des assises est d'un travail beaucoup moins fini, sans être trop négligé : c'est le cas de la plupart des monuments des croisés en Palestine. L'encadrement de la porte n'est pas moins caractéristique dans la façade dont la partie supérieure a seule été retouchée : la taille des pierres et les marques ne laissent aucun doute. Le mur méridional de la nef a subi dans sa partie centrale une retouche qui a consisté, semble-t-il, dans l'addition des contreforts nécessités par la forme de la voûte restaurée. On n'a aucune peine à délimiter la jonction de l'ancien et du moderne. Bien que le pied de la muraille de ce côté soit enfoui jusqu'à près de deux mètres, il paraît cependant évident que la même distinction doit exister jusqu'au sol. Mais que la restitution ne comprenne pas l'épaisseur entière du mur, c'est ce que prouvent à l'intérieur l'homogénéité d'appareil (cf. coupes *ab* sud et nord) et la forme des fenêtres. Le *mihrab* sur cette paroi du sud est une ajoute qui s'imposait quand le cheikh Chams ed-dîn, d'après Moudjîr ed-dîn, eut établi là sa demeure.

Ces quelques détails suffiront pour le moment, avec les croquis, à établir que tout ce qu'il y a d'ancien dans la construction du *Ya'qou-*



1. Coupe sur *cd* et élévation orientale. — 2. Corniche au 1/25. — 3. Coupe sur *ef* et élévation occidentale. — 4. Marques des Croisés. — 5. Croquis de la porte occidentale. — 6. Croquis de la façade.

biyeh est l'œuvre des croisés quelque peu défigurée plus tard par des travaux musulmans. L'existence d'un édifice byzantin à ce même lieu demeure possible à la condition d'admettre que les Croisés l'auront repris depuis les fondements. En tout cas, comme Moudjîr ed-dîn a dû parler du monument restauré, il faut croire que pour une fois, sa sagacité aura été mise en défaut et qu'il aura fait honneur aux *Roûm* de ce qui revenait de tout droit aux *Frandj*. Inutile de pousser plus loin l'étude du sujet en ce moment ou d'examiner les conséquences que peut avoir pour l'histoire de cette église l'origine que je crois lui devoir attribuer.

*
* *

Les travaux entrepris par le patriarcat Grec orthodoxe dans la partie occidentale du Mauristân sont poursuivis avec activité mais il demeure malheureusement interdit d'en suivre le progrès et d'en relever les résultats. Une indiscrétion nous a permis de pénétrer dans les ruines peu après la découverte d'une crypte sous l'église signalée en janvier (*RB*. 1900, p. 117) au moment où on y jetait les fondements d'un mur neuf qui la coupe de biais, et avant qu'elle soit emplie de déblais. Nous y avons trouvé un sarcophage en pierre très mutilé, orné de rosaces sur l'une des grandes parois : longueur intérieure $1^{m},92$; largeur $0^{m},48$; hauteur $0^{m},50$. C'est tout ce qu'un examen à la dérobée nous a permis de relever. Le sarcophage contenait quelques ossements et des débris de poterie; on nous a affirmé que deux autres semblables avaient été retirés. Il faut espérer voir enfin lever la défense qui éloigne les visiteurs du chantier où la construction moderne s'élève au fur et à mesure du déblaiement.

Dans un terrain situé en face du nouvel établissement anglais de Mgr Blyth, en face du carrefour des *qobour es-Salaṭin,* Châker Moḥammed effendi el-Ḥuseiny a découvert ces jours derniers quelques tombes creusées dans le roc à fleur de sol. Il a bien voulu nous inviter à les étudier et il se propose de continuer ses recherches. Il vaut donc mieux remettre à un peu plus tard de publier les relevés déjà faits.

Jérusalem, 11 juin.

H. V.

RECENSIONS

I. **A critical and exegetical commentary on the books of Samuel** by Henry Preserved Smith, Edinburgh, T. and T. Clark, 1899, in-8° de xxxix-421 p. — 12 sh.

II. **Die Bücher der Könige** übersetzt und erklärt von D. Rudolf Kittel; Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1900, gr. in-8° de xvi-312 pp. — Marks 6.40.

I. Le grand commentaire anglais, critique et exégétique, poursuit son cours. Le nom d'international lui vient sans doute de ce que des savants anglais et américains y sont associés à la même œuvre. C'est le professeur d'histoire biblique au collège d'Amherst (Massachusetts), M. Henry Preserved Smith, qui s'est chargé de Samuel. Venant après Driver (Deutéronome; cf. *RB*. 1896, p. 644 s.) et Moore (Juges; cf. *RB*. 1896, p. 462 ss.), il lui était difficile de faire mieux que ses devanciers dont les ouvrages surpassent aisément ce qui avait paru dans ce genre en anglais. On voit même au premier coup d'œil que Moore est plus étendu puisque les vingt et un chapitres des Juges lui ont fourni la matière d'un plus gros volume. Cependant M. Smith a fait sagement de se restreindre; si chacun voulait dire tout ce qu'il sait dans chaque matière, l'entreprise générale en souffrirait, on serait sans cesse en présence de petites dissertations; c'est ainsi que l'auteur glisse sur l'éphod, les teraphim, etc. La tâche principale de l'exégèse critique étant la critique textuelle et la critique littéraire, c'est aussi à ces deux points que l'auteur s'est appliqué plus spécialement. Aucun livre n'a fourni une plus riche matière à la critique textuelle que Samuel. Après Thenius, Wellhausen puis Driver et Klostermann ont proposé une foule de corrections ingénieuses au texte massorétique. Parmi nous le regretté abbé Paulin Martin, Méritan et Peters sont entrés dans la même voie. Smith n'a pas hésité à chercher à l'aide des textes grecs la recension la plus ancienne; Löhr ayant publié une revision complète de Thenius au moment où son ouvrage allait paraître, il a soutenu contre lui dans un appendice que le devoir du critique n'était pas seulement de nettoyer le texte hébreu de ses fautes manifestes, mais qu'il fallait délibérément lui préférer la recension représentée par le grec si on pouvait la reconstituer avec sûreté et si elle paraissait meilleure. C'est aussi ce qu'on a opposé ici même à la théorie de Löhr (*RB*. 1899, p. 166 ss.), mais il faut avouer aussi que le professeur de Breslau a rendu grand service en notant avec précision la manière des traducteurs grecs : les vingt pages de son introduction où il a groupé les différents cas qui peuvent éclairer sur leur méthode sont une des meilleures choses qu'on ait écrites sur les Septante. En pratique d'ailleurs Smith n'est pas sensiblement plus favorable au texte grec. Par exemple I Sam. 25 1 il lit, avec T. M., Pharan au lieu de Ma'on (Löhr d'après LXX).

Il est plus difficile de s'entendre sur la question littéraire. Löhr ayant eu l'idée de placer sur quatre colonnes les opinions de Budde, Cornill, Kittel et Wellhausen, Smith en conclut dans un second appendice (p. 407) que ces quatre autorités sont pratiquement unanimes. Il est heureux d'avoir vu cela, et dans ce cas Löhr aurait perdu inutilement son temps en ajoutant son opinion à lui cinquième. Ce qu'on peut

dire seulement, c'est que ce sont les mêmes difficultés qui frappent tous les critiques et il en est résulté un accord négatif pour détacher du texte les morceaux qui se concilient difficilement avec l'histoire la plus ancienne. Cette histoire, le fond des deux livres, est en effet la même pour le plus grand nombre des critiques d'une école, car on ne peut non plus négliger complètement des hommes comme Klostermann. D'après Smith elle comprend l'histoire de Saül comme préliminaire à celle de David : I Sam. **9** 1-**10** 16; **11**; **13** 2-**14** 52; **16** 14-23, **18** 6-13. 20-29[a]; **19** 11-17; **21** 2-10; **22** 1. 2. 6-23; **23** 1-14; **25**; **26**; **27**; **29-30**; II Sam. **1**; **2-4**; **9-20**. Dans l'appendice, et sans que le lecteur soit prévenu des raisons ni du fait de ce changement, I Sam **31** et II Sam. **7** viennent se joindre à cette histoire, peut-être par une faute d'impression, surtout pour le dernier cas (p. 408). Sans parler de II Sam. **21-24** qui constituent pour tout le monde des appendices, il reste à savoir ce que c'est que le reste, quantité assurément très notable et très volontairement fondue avec la première histoire dans une rédaction définitive, sauf les gloses possibles. Et c'est ici que l'accord ne règne pas entre les critiques. Pour Löhr, c'est une série de compléments plus ou moins tardifs, I Sam. **15.28** la réprobation de Saül, d'une bonne époque prophétique, I Sam. **7-12** une histoire exilienne de l'origine de la royauté, I Sam. **1-3** une légende sur l'enfance de Samuel, I Sam. **4-6** un vieux récit sur l'histoire de l'arche, etc. Pour Budde et Cornill, c'était en gros une histoire élohiste, avec plusieurs couches, mais antérieure à 650 dans son ensemble. Smith rejette avec eux l'hypothèse des compléments de Löhr, mais il pense que cette seconde histoire, complète en elle-même, est postérieure à la prise de Jérusalem, et ici il se rapproche de Löhr. On voit que l'accord n'est qu'apparent. Nous n'avons pas à rappeler le système original et compliqué de Klostermann, mais il est facile de constater au simple examen des sigles de Kittel dans sa traduction (Bible de Kautzsch) qu'il est encore plus éloigné de Smith avec ses deux histoires de David, son histoire de Saül, l'histoire prophétique de Samuel et de Saül, les différents remaniements deutéronomistes, etc.

Smith déclare n'avoir lu aucun auteur catholique si ce n'est Cornelius a Lapide, édition de 1700. Il aurait pu trouver dans le P. de Hummelauer (Commentaire) une autre tentative pour classer les documents: histoire de Samuel (**1-7**), histoire de Saül (**8-16**), histoire de David (**17-31**). Poëls a étudié aussi ce sujet dans son *Histoire du sanctuaire de l'arche* (1) pour I Sam. **7-14**. Et ne vaut-il pas mieux en effet reconnaître les divergences et les expliquer par la différence des documents que de recourir à des subtilités ou de supprimer des portions assez considérables du texte canonique, en considérant par exemple avec Peters (2) trente-cinq versets comme une simple interpolation (cf. *Études*, mars 1900, p. 699)? Pour revenir à Smith, la difficulté de son système, c'est qu'un auteur exilien ou encore postérieur ait composé une histoire d'après certaines tendances théologiques, et que cependant il ait inséré des morceaux fort anciens (I Sam. **5-7**; **2** 12-17; **2** 27-36). Si l'histoire de Samuel, etc., est d'une seule venue, il est plus probable qu'elle est ancienne. D'autre part il a bien raison de ne pas considérer I Sam. **16** 1-13 comme un simple midrach très tardif. Le midrach complète l'histoire ancienne en la mettant au point de vue nouveau considéré comme plus correct : or nous voyons ici comme la chose la plus naturelle Samuel allant offrir un sacrifice à Bethléem, un sacrifice de famille, du cachet le plus primitif. Singulier sujet d'un midrach! Nous voulions seulement marquer par cette revue des opi-

(1) Louvain, 1897, p. 390-395.

(2) Beiträge zur Text und Literaturkritik zur Erklärung der Bücher Samuel, Von Norbert Peters; Freiburg. Herder, 1899, in-8° de XII-235 pp.

nions combien sont importantes les questions soulevées plutôt que résolues par la critique littéraire. Le Commentaire en lui-même est clair, concis et soigné. L'auteur a cependant une tendance à tout expliquer qui ne tient pas suffisamment compte de l'inconnu qui demeure. Si הגזרי, les gens de Gézer, le choque (I Sam. **27** 8), il met הפרזי, les Phérézéens, d'après Dt. **3** 5 où il est très probable que le mot est plutôt appellatif. I Sam **30** 30 כור עשן est remplacé par Bersabée, plus connu et qu'on s'attend à trouver là ! עתך étant difficile (même endroit), on met ערד, sans autre forme de procès. Ces cas n'ont aucun appui dans le grec. Dans le célèbre passage II Sam. **24** 6 les LXX suggèrent Cadès sur l'Oronte ; c'est trop loin, on met l'Hermon.... Une critique plus modérée respecterait davantage les textes qui ne sont pas absurdes en eux-mêmes, mais seulement difficiles pour nous parce que nous ne connaissons pas assez les lieux. Râm-Allah pour Rama de Samuel ne s'appuie non plus sur aucune tradition ni raison spéciale.

II. Le Prof. Kittel de Leipzig a expliqué les livres des Rois dans le commentaire édité par le Prof. Nowack. On connaît la disposition très heureuse de cette collection. Le texte figure en haut de la page, représenté par une traduction qui indique à la fois et les différents documents présumés et les corrections introduites. La plus grande partie de la page contient les explications en caractères plus petits et en même temps les développements généraux nécessaires. Le tout est traité avec le soin, la diligence et la modération qui caractérisent le Prof. Kittel. Cela ne veut pas dire qu'un catholique pourrait tout approuver, mais on suit avec une certaine confiance un auteur aussi peu soucieux de faire montre d'originalité en forgeant des systèmes ; à défaut de conjectures nouvelles et brillantes, on trouve là une exposition solide des résultats qui paraissent certains à tout un groupe de savants.

Ici il n'y a aucune difficulté à reconnaître des sources, puisque l'auteur sacré lui-même se réfère à des ouvrages antérieurs. Quoiqu'il semble affecter de ne pas répéter ce qu'il y lit, il est cependant très probable qu'il s'est servi de ce qu'il avait sous les yeux pour écrire l'histoire à son point de vue spécial, l'histoire de la religion. Le premier rédacteur général, imbu de l'esprit du Deutéronome, serait l'auteur du grand ouvrage qui allait de Gen. **2** 4 à II Reg. **24** 6 (7), ouvrage composé vers 600, avant la ruine de l'État juif. Les derniers épisodes du drame auraient été ajoutés ensuite et le tout revisé après Esdras.

L'auteur lui-même cite trois ouvrages, l'histoire de Salomon (I Reg. **11** 41), l'histoire des rois d'Israël (I Reg. **14** 19) et l'histoire des rois de Juda (I Reg. **14** 29). Mais ces ouvrages eux-mêmes étaient des compilations. Il faut donc remonter plus haut, aux annales officielles des rois d'Israël et de Juda, à la description par un prêtre du Temple de Salomon, à l'histoire d'Élie et d'Élisée, à d'autres histoires encore, développant spécialement certains règnes. Il faut aussi mettre à part les deux premiers chapitres qui sont la fin de l'histoire de David, et qui se liaient primitivement plus étroitement aux livres de Samuel. Benzinger, dont le commentaire a paru peu avant celui de Kittel, attribue I Reg. **2** à l'histoire de Salomon plutôt qu'à celle de David. La position des deux auteurs par rapport à la critique textuelle est à peu près la même. Tous deux reconnaissent la valeur considérable des mss. grecs, surtout ici du *Vaticanus*, pour rétablir un texte relativement primitif ; Kittel est loin d'ailleurs de proposer des conjectures critiques aussi hasardées que celles de Klostermann.

L'esprit général de la collection Nowack étant plus conservateur, Kittel défend contre Winckler et Benzinger le caractère historique de *certains* épisodes de l'histoire d'Élisée, dont on voulait faire de simples reflets de l'histoire d'Élie. Il réagit

contre les conjectures affirmées avec tant d'assurance par l'école de W. Robertson Smith sur le totémisme des Hébreux qui auraient considéré les animaux comme leurs parents, issus comme eux du même sang divin. Il ne voit pas non plus (contre Marti) que les Israélites aient passé du culte des pierres et des arbres au Iahvéisme (p. 110).

L'archéologie n'est pas originale. Les trois illustrations, relatives au Temple, sont d'un goût médiocre. On aime en France à rendre hommage aux connaissances philologiques des Allemands, patiemment accumulées, mais les Français ne sont inférieurs à qui que ce soit pour l'épigraphie et le goût des antiquités. Nos voisins s'honoreraient en témoignant connaître et apprécier des ouvrages comme ceux de MM. Perrot et Chipiez et leur remarquable étude sur le Temple de Jérusalem. Même réflexion à propos des fils de Sennachérib; parmi tant de conjectures on aurait pu citer celle de Scheil (*RB.* 1897, p. 207). Que la pierre *hazzoḥeleth* soit sans aucun doute un monument d'un ancien culte du serpent (p. 5), il est fort permis d'en douter; il eût été plus scientifique de citer le moderne *ez-zaḥwêle*, reconnu par Clermont-Ganneau (*Survey* of W. P. *Memoirs*, *Jerus.* p. 293 s.). Kittel pense sur les *Keroubim* à peu près comme Benzinger, quoiqu'il incline avec plus d'assurance pour un emprunt fait aux langues indo-européennes (γρύψ). Rien de nouveau dans ces considérations. On eût trouvé une similitude remarquable, non encore signalée semble-t-il, dans les griffons qui portent le trône d'un dieu, sur deux cachets de la collection de Clercq. Mais il eût fallu consulter encore un ouvrage français (Ménant, t. II, pl. 1 et 10). Benzinger et Kittel s'occupent de la chronologie surtout au point de vue exégétique. Plusieurs combinaisons sont proposées. Il est intéressant d'en rapprocher le jugement de l'illustre Oppert (1) : « On répète à satiété que la liste des rois de Juda et celle des rois d'Israël sont contradictoires et inconciliables; rien n'est moins exact. J'ai prouvé dernièrement, une fois de plus, et j'attends encore un contradicteur, que sur deux cents indications chronologiques contenues dans le livre des *Rois*, cent quatre-vingt-douze sont exactes et concordent entre elles; que six chiffres se rapportent à des événements rayés du texte de l'Écriture, que l'une résulte d'une fausse lecture qu'on peut d'ailleurs contrôler sur un autre récit du même événement, enfin qu'une seule est erronée : il faut lire l'an 13 d'Ahaz au lieu de l'an 12. Le trente et unième chronologiste, celui qui respecte les chiffres de la Bible, aura toujours l'avantage sur le trentième, ainsi que sur les vingt-neuf autres ». Kittel est d'ailleurs de ceux qui respectent le plus les chiffres bibliques.

Fr. M.-J. Lagrange.

I. — **Recueil d'archéologie orientale**, t. III, in-8°, 356 p., 10 pl. et 23 grav. dans le texte; Paris, Leroux, 1899;

II. — **Archaeological Researches in Palestine** *during the years* 1873-4, t. I, in-4°, XVIII-528 p. avec nombr. illustr.;

Par M. Ch. Clermont-Ganneau, de l'Institut, prof. au Coll. de France.

On sait le caractère, la méthode et la valeur de la remarquable série archéologique publiée par M. Clermont-Ganneau (cf. *RB.* 1899, p. 145 ss.). En signalant aujourd'hui les volumes nouveaux dont elle s'est enrichie, je n'ai pas à redire l'impression d'ensemble qui résulte de la lecture attentive de ces études. Je présenterai donc seulement à leur sujet quelques observations de détail, en évitant les minuties, dont ce n'est pas ici le lieu.

I. — Les 58 sujets qui se succèdent dans le vol. III du *Recueil*, selon l'ordre des

(1) *Revue archéol.* janvier-fév. 1800, p. 13.

communications à l'Académie des Inscr. et B.-L., ou celui des cours au Coll. de France et aux Hautes Études, peuvent être groupés sous trois chefs : A, Épigraphie, 25 nos, à peu près la moitié du volume; B, Palestinologie et C, Histoire et Archéologie générale, se partageant le reste en parties presque égales. Naturellement, ceci n'est qu'un schéma en vue de faire mieux saisir le contenu de l'ouvrage, car il demeure place à beaucoup de mélange : la Palestinologie ou l'Archéologie sont traitées en maint endroit à propos d'un texte nouvellement découvert dont l'étude incomplète a été reprise et rectifiée, et l'épigraphie elle-même s'éclaire constamment du détail historique ou local. Le groupe A est défrayé surtout par les nouvelles inscriptions de Carthage et de Maktar dans le domaine punique et néo-punique, par divers textes, sceaux, intailles, épigraphes de vases dans le domaine phénicien et araméen et par quelques inscriptions grecques. Dans la « grande inscription phénicienne » de Carthage (p. 6) ligne 1, לרבת est vocalisé au fémin. plur. et traduit comme un nom. Et pour établir ce « pluriel faisant fonction de duel », on invoque la tournure hébraïque עינים רמות. Je ne vois pas l'application de cette loi; לרבת suivi des noms Astarté-Tanit paraît dans une condition syntactique autre que les adject. hébreux dans les expressions עינים רמות, ידים רפות et autres semblables. D'ailleurs, la traduction « Aux (deux) Dames » laisse saisir l'imperfection de l'analogie invoquée, et il faudrait éviter de s'y appuyer pour établir la possibilité d' « une étroite parenté mythologique » (p. 7) entre les « deux grandes déesses phéniciennes » ainsi associées. — P. 9 s., même inscrip., l. 4 : עלם n'aurait « rien de commun avec l'hébr. אולם..., dont on l'a rapproché » et serait « un mot pluriel signifiant *escaliers* congénère de l'hébreu עולה ». La portée du terme « congénère » ne m'est pas claire. Si l'hébr. עולה « pluriel עולות » était cité pour établir que le phénic. עלם = *escaliers,* le rapprochement serait inexact. Tout au moins eût-il fallu l'appuyer d'un exemple donnant à עולה le sens d'*escalier,* et je n'en connais pas dans la Bible; car de songer à Ez. 40 26, cité par les dictionnaires et concordances, ce serait suivre une fausse piste : les LXX le prouvent, et le T. M. en cet endroit même emploie clairement le terme מעלות pour désigner les *escaliers.* Au reste, l'équivalence עלם (phénic.) = אולם portique (hébr.) pourrait n'être pas si impossible qu'elle le paraît à première vue; sans recourir à l'existence de particularités dialectales qui nous sont mal connues sur les mutations de א et ע dans le sein même de l'hébr. (cf. תאב et תעב, par ex.), il suffira pour le moment de rappeler l'attention, sans y insister, sur les passages mêmes du *Recueil,* tels que p. 314 ou 327 où le ע des Phéniciens de Carthage est expliqué par א hébreu. — P. 18, note 1 : que le subst. fém. הרשת ait en hébr. le sens abstrait de « œuvre », cela ne fait pas de doute; mais je ne vois aucun exemple permettant de dire que le mot sous la forme masc. הרש = *harrâch* « semble avoir été usité » dans le même sens. — P. 147, au lieu d'être simplement un πολιτευόμενος de Sidon, pourquoi le « Sidonien » de Beyrout qui figure dans l'inscr. gr. de Delphes ne serait-il pas un « phénicien » tout court par analogie avec la terminologie biblique? — P. 147, ss. : le « sceau phénicien au nom de Milik-ya'zor » fait l'occasion d'établir solidement que des quantités, telles que מלכיעזר ne peuvent avoir en phénic. que la valeur d'un nom divin suivi d'un élément verbal à l'aoriste optatif, et on propose d'appliquer à une famille parallèle de noms théophores hébreux les mêmes principes d'analyse. Ce point reste hypothétique. Assurément, la ponctuation massorétique des noms propres « ne doit pas toujours être prise pour argent comptant (p. 153) », mais appuyée des LXX ou de bonnes analogies sémitiques elle mérite crédit. Dans ce cas se trouvent, par ex., les noms ישבעאל et אלישבע cités parmi les noms particulièrement frappants; LXX Ἰσμαήλ et Ἐλισαμά, cf. le sab. אלסבע. Quant aux

hypocoristiques, il semble qu'on les ait multipliés un peu libéralement. L'existence parallèle de formes telles que יהויקים et יקים, יהוישוב et ישוב n'exclut pas pour les formes simples la possibilité d'un nom exprimant un concept ou une particularité analogue aux théophores, sans qu'intervienne en quelques cas du moins aucun sujet divin. — P. 162, citer Amos, 9, 6 pour prouver l'équivalence hébraïque מעלות = עליה, c'est omettre la nuance de ces deux termes et donner au passage biblique une interprétation contestable. — P. 247 s., dans la transcription d'un texte d'Édesse en grec barbare, entre εφηκαν τουτα le groupe ΤΩ qui figure à la ligne 4 du fac-similé est omis. Sous le bénéfice des remarques très motivées faites sur le texte, au lieu de traduire « Ameas et Aoumtha (?) (son) frère (*ou* sa sœur) ont élevé ce tombeau à leur... Asclepios Ma(t)tha », il semble qu'on réaliserait mieux le fac-similé présenté en lisant : Ameas et Aoumtha (?), sœurs, ont élevé ce tombeau à leur père (1) (?γενετῃ) A... — P. 311, על־יד « dans ta main » est traduit par approximation. — P. 341, à propos des inscr. néo-puniques de Maktar, on trouve formulé le canon suivant : « Le verbe קרא peut être construit avec la préposition composée מעל comme en hébreu » ; et en note « cf. קרא מעל ספר (Jérémie, 36, 11), littéralement : « legere *de-super* libro ». Quoi qu'il en soit du néo-punique, l'analogie hébraïque invoquée ne vaut pas et l'ex. cité est le fait de quelque distraction. On lit dans Jérémie, 36, 10, ויקרא ברוך בספר, et au ỳ. 11 cité, ...מעל־הספר וישמע מכיהו, ce qui constitue plus qu'une nuance.

Les études palestinologiques sont variées, les unes très courtes, comme *la Néa ou Église de la Vierge de Justinien à Jérusalem, l'inscr. des Croisades... à la Khankâh*, les *Chroniques syriaques relatives à la Syrie arabe*, les *notes sur le Haurân* et *Basan;* d'autres beaucoup plus développées : *la Palestine au commencement du* VIe *siècle et les Plérophories de Jean Rufus*, *La relation du voyage du sultan Qaït bey en Syrie*, *Itinéraire d'un pèlerin français du* XIVe *siècle, El Kahf et la caverne des sept Dormants*, *Gath et Gath-Rimmon,* etc. Plus d'un point appellerait des remarques. En voici une au hasard. P. 229, il est question de « la théorie fameuse de Tobler, qui avait, croyait-on (qui croyait cela?) définitivement démontré » que le Prétoire n'avait été transféré à l'Antonia qu'à l'époque des Croisades. M. Cl.-Ganneau trouve que l'indication de Pierre l'Ibère (ve siècle) allant du Golgotha à l'église de Pilate, puis à celle du Paralytique et à Gethsémani « concorde absolument avec la tradition » actuelle pour fixer le Prétoire à l'angle nord-ouest de la caserne; là aussi se serait élevée plus tard la basilique de Sainte-Sophie. Le problème n'est pas aussi simple que le ferait penser cette argumentation. Le texte de la vie de Pierre pouvant s'appliquer ailleurs on aimerait à le voir confirmer par quelque autre plus précis; en tout cas les textes de Théodosius et d'Antonin relatifs à Sainte-Sophie ne permettent pas de la localiser à la caserne actuelle.

Bien qu'il soit plus difficile de formuler des réserves dans la section archéologique ou exégétique il y aurait lieu pourtant à quelques critiques motivées. L'archéologie contemporaine emploie avec succès la méthode inductive sous la garantie de faits dûment constatés et interprétés sans torture. On ne s'attend plus guère à la trouver faite de rapprochements plus ou moins hypothétiques et de suggestions tendancieuses. P. 188 s., en étudiant un sceau israélite orné de symboles égyptiens, M. Cl.-G. y voit la preuve de « l'influence profonde exercée sur les Israélites par les idées religieuses des Égyptiens », et il déclare « Inutile d'insister... sur les inductions de toute nature

(1) A la condition de restituer le nom en γενετῃ et non comme M. Ganneau y a songé en note pour l'écarter « Le père? τε[κ]νῳ (sic) αυτο(ῦ) ne cadrerait guère avec le contexte (?) ».

qu'on peut en tirer (*de ce fait*) pour l'exégèse biblique ». Le sous-entendu s'efforce de dépasser la portée du fait : on aurait vite épuisé les inductions précises qui en peuvent découler, à moins de prendre le parti de mettre l'emprunt religieux en rapport direct avec l'emprunt artistique. — P. 86 s., il y a, paraît-il, beaucoup « à réfléchir » si on vient à rapprocher « le rôle mythique... de la Rouah Qodech de Jéhovah, et l'entité du Saint-Esprit marquée de tant de traits féminins », du nom populaire de Jérusalem, *Qoudeüs* = « Qadech jébuséenne » = « la Vénus sémitique », dont « la sainte Sion, *Har Qodech* » aurait été un « vieux sanctuaire ». Toute cette déduction sur la foi d'Ibn Khaldoûn racontant que « la mosquée d'El-Aqsa... fut, au temps des Sabéens, *un temple de Vénus;* on oignait d'huile la Sakhra en son honneur ». Cette méthode de traiter l'histoire des religions, qui n'est du reste que très accidentellement celle du *Recueil*, n'est plus en faveur aujourd'hui. Le cas n'est cependant pas complètement isolé dans l'ouvrage, en sorte qu'on serait tenté de trouver justifié ce que M. Cl.-G. a dit quelque part familièrement : « Ça, c'est de l'exégèse,... et nous savons, par celle de nos jours, ce qu'en vaut souvent l'aune » (p. 276). Exemple de remarques d'un autre ordre : p. 288, dans la note consacrée à un milliaire arabe d' ʿAbd el-Melik on lit : « ... une observation matérielle qui a son importance », c'est que le milliaire « consiste en une dalle dont la face postérieure n'est pas dressée » et qui devait s'encastrer quelque part; voy. *RB.* 1894, 138, où le P. Lagrange avait ainsi déterminé la nature du milliaire arabe à propos d'un nouveau type (1).

L'exécution matérielle de l'ouvrage est moins soignée que celle des volumes précédents, en quelques parties du moins. Un nombre relativement considérable de références sont données sans exactitude; des coquilles gênent souvent la lecture et font regretter l'infériorité de notre typographie pour les langues orientales. Il faut féliciter M. Cl.-G. de ne s'être pas astreint à un système rigoureux de transcription dont il condamne quelque part très justement le pédantisme (p. 99). Il y a cependant quelque surprise pour le lecteur à trouver côte à côte *sadé, sade, çadé, tsadé*, ou, dans la même page (300) : « d'El... », « de El... », « de l'El... » dans le même nom, ou Zakariyâ, Zakaryâ et Zakariya (p. 236). Bien que ces imperfections soient plus regrettables dans un ouvrage tel que le *Recueil*, destiné à demeurer, que dans les articles éphémères d'une revue, nul ne songerait à s'y arrêter si on n'avait cru devoir eu deux pages d' « additions et rectifications » relever quelques incorrections de léger détail qui soulignent davantage celles plus graves qui ont été négligées.

Les dernières livraisons de ce tome III ont été « réservées à l'Index général et détaillé des matières conteuues dans les trois tomes ». Il était promis pour le « commencement de l'année 1900 » et rendra lorsqu'il aura paru le plus signalé service même à ceux qui ont la pratique de l'ouvrage.

II. — L'intérêt qu'offre le Ier volume des *Archaeological Researches* n'a pas trompé une attente depuis longtemps mise en éveil. Étant donné son caractère, l'ouvrage n'a souffert en rien de l'ordre inverse dans lequel ont paru les volumes, car on se souvient que le tome II était signalé il y a un an déjà par la *Revue* (juil. 1899,

(1) C'est le milliaire de *Bâb el-Ouâd;* cf. *RB*. 1897, p. 106. Le P. Jaussen m'avait signalé naguère dans ce texte et dans celui de Kouziva, *ibid.*, p. 105, la lecture رحمت الله au lieu de رحمة الله, et comme M. Cl.-Ganneau a noté la même particularité dans le milliaire de la route de Jéricho, on peut la considérer comme usuelle dans les milliaires d' ʿAbd el-Melik.

p. 468 ss.). Ce qui était dit alors sur les qualités d'ensemble vraiment exceptionnelles de l'ouvrage et ses quelques imperfections de détail aurait encore ici sa place, avec quelque chose de plus atténué dans celles-ci et de plus accentué encore dans celles-là. L'illustration en effet a été plus soignée, en quelques cas du moins; la table a gagné en correction, et les erreurs matérielles sont rares à travers le volume. Une courte préface raconte les conditions de la mission de 1873-4, justifie le délai sans fin de la publication définitive et rappelle qu'on ne doit s'attendre à y trouver ni un traité complet d'archéologie palestinienne, ni le dernier mot de l'auteur sur les questions soulevées par ses observations et ses découvertes à cette époque.

Observations et découvertes sont faites à Jérusalem, dans les murs d'abord, — p. 49-238, — puis aux alentours dans un rayon assez étendu, — p. 239-454. Quelques chapitres sont consacrés, — p. 455-498 — à des localités plus éloignées dont la visite n'a pas coïncidé avec les expéditions que décrit le tome II. A la fin une étude sur trois textes grecs de la transjordane, — p. 499-505, — et sur des antiquités d'origine incertaine, — p. 507-512; — deux pages de notes additionnelles et la table. Le chap. d'ouverture traite de la construction des Croisés et de ses caractères distinctifs : taille diagonale, marques de tâcherons. Une planche reproduit plus de 700 types soigneusement dessinés de ces marques intéressantes à plus d'un titre, trop longtemps dédaignées des explorateurs ou relevées avec négligence. Les rares spécimens publiés dans des recueils antérieurs ont été à peu près tous colligés et englobés dans cette liste. Une classification méthodique, précise, qui eût pu cependant être appliquée avec plus de rigueur, rend facile l'étude de la table. Des listes détaillées des lieux de provenance la complètent en permettant au lecteur, par un système de repères très simple, de replacer chaque type dans le point précis du monument où il a été dessiné. C'est à M. Cl.-G. que revenait déjà l'honneur d'avoir déterminé avec certitude l'œuvre des constructeurs Francs en Palestine et d'avoir fourni par là une base positive à l'argumentation archéologique si délicate en matière d'architecture. On conçoit de quelle utilité va être maintenant, pour guider les recherches et préciser les observations, le tableau qu'il met à la disposition des travailleurs. Ce *Corpus* d'une nouvelle sorte devra naturellement être complété, mais une première collation avec des listes nouvellement dressées permet d'affirmer qu'on peut avoir pleine confiance dans les reproductions données. On pourrait dire que c'est la nouveauté capitale de l'ouvrage, à la condition de n'en point conclure, que, si les autres matières ont paru en des mémoires publiés par les *Quarterly Statements* de l'époque ou ont été signalées ailleurs, on ne trouvera ici que de banales rééditions. Si la substance des découvertes était connue, il restait à présenter les reproductions directes des monuments et des textes, à les mettre en œuvre, éclairés par une érudition inépuisable et soumis à une étude scientifique à qui rien n'échappe du rapport qui peut exister entre le détail archéologique et l'histoire.

Les fouilles aux abords de l'*Ecce Homo* et dans le terrain arménien, autour de l'église du Spasme, jettent beaucoup de lumière sur le raccord du deuxième mur de Jérusalem à l'enceinte du Temple. Quoique d'un intérêt moins général le vase trouvé dans une des tranchées ouvertes sur le Bézétha et reproduit p. 69 n'en est pas moins d'une haute valeur. Les motifs de son élégante et originale décoration, étudiés comme ils méritaient de l'être, donnent lieu à des conclusions d'une portée plus large que le seul point de vue artistique. La description des travaux dans le terrain russe près du Saint-Sépulcre et l'étude des abords de la basilique est accompagnée des plans et dessins de tous les vestiges des diverses périodes de constructions; mais l'utilisation de ces matériaux est remise à d'autres temps. L'identité historique du

chevalier *Philippus de Aubingni,* dont la dalle sépulcrale est journellement foulée aux pieds par les pèlerins qui se pressent à l'entrée du Saint-Sépulcre, est établie dans une étude remarquablement documentée. Plus remarquable encore est l'identification du « Marché de Sainte-Anne » avec le bazar moderne Souq el ʿAttârîn, établie (p. 116-126) d'après les indications des sources arabes trop peu utilisées d'ordinaire dans les problèmes topographiques. Le Ḥarâm et ses alentours ont été soumis à une investigation minutieuse et féconde en bénéfice archéologique : découverte de textes grecs et arabes, de débris des constructions primitives, de reliques artistiques de diverse nature ou de traditions pouvant mettre sur la voie de découvertes ultérieures. A signaler surtout (p. 144 ss.) le chapiteau médiéval malheureusement très mutilé, sur lequel paraît avoir été sculptée la scène de la Présentation de Jésus au Temple, et l'étude sur le texte arabe (p. 167 ss.) qui enregistre les dimensions de la mosquée. En 1873-4 l'administration turque de Jérusalem faisait exécuter au Ḥarâm des réparations qui exigèrent quelques travaux de déblaiement et permirent d'observer des détails de la structure du monument impossibles à observer en toute autre circonstance. On conçoit que M. Cl.-G. ait mis soigneusement à profit une occasion si favorable. Aussi son chap. intitulé *the Kubbet es Sakhra,* particulièrement riche de faits archéologiques, est-il une importante contribution à l'histoire très enchevêtrée et encore mal précisée des transformations qu'a subies l'édifice improprement appelé aujourd'hui « Mosquée d'Omar ».

Aux environs de la ville tous les vestiges d'antiquité maintenant très connus ont été étudiés par le savant explorateur, qui y a fait en outre un certain nombre de découvertes importantes : celle, par exemple, des sépultures de *Karm ech Cheikh,* près de l'arbre dit « Chêne de Godefroy »; celle encore des inscriptions hébraïques de Siloé et des graffites grecs de l'hypogée du Mont des Oliviers qu'on nomme ici « Tombeau des Prophètes ». Ces petits textes, ainsi que les graffites hébreux relevés sur des ossuaires, étudiés avec une science linguistique très sûre. fournissent en maint endroit à l'histoire des données aussi précieuses qu'inespérées. L'intérêt de la partie épigraphique est cependant diminué quelque peu, malgré la valeur du commentaire donné à chaque texte, par l'intervalle d'un quart de siècle qui nous sépare de la découverte. Les graffites ont été publiés depuis longtemps en divers mémoires; entre-temps la *Revue* a recueilli et fait paraître la plupart des textes grecs demeurés sur place et ses lectures n'ont guère été modifiées par le savant professeur du Collège de France que dans des cas fort rares de textes à peu près désespérés ou qui ont souffert depuis 1874. C'est le cas entre autres pour l'inscr. lat. de Bettir (p. 463 ss.; *RB.* 1894, p. 614), ou encore pour le texte grec de la p. 225 moins complet dans *RB.* 1892, p. 581 qui ne reproduit que le fragment acquis naguère par l'archimandrite russe Antonin.

L'étude du volume fournit naturellement matière à diverses remarques. C'est ainsi que l'énorme colonne monolithe découverte dans les terrains russes au nord de la ville, rapprochée de la colonne monolithe (?) de la Porte Double donne lieu (p. 256 ss.) à des déductions discutables relativement à la basilique hérodienne et à la fonction architecturale des monolithes en question. Ailleurs (p. 145), on pourrait ne pas admettre le rapport esquissé entre la marche du second mur de Jérusalem et un certain alignement de minarets à travers la ville. Ailleurs encore (p. 330), la lecture d'un texte arménien du Mont des Oliviers ne réalise pas exactement le fac-similé excellent de la p. 329. Mais ces points et d'autres analogues ne peuvent être contestés qu'avec preuves à l'appui, et ces preuves n'ont pas leur place ici. Quelques observations d'une portée plus générale pourraient cependant atteindre l'ouvrage. L'indue-

tion est poussée quelquefois plus loin que les faits archéologiques ne peuvent la soutenir : voyez par exemple la théorie de la Vénus = *Sakhra*, etc., signalée ci-dessus dans le *Recueil* et résumée dans une note du volume anglais (p. 186); ou encore la suggestion de la p. 245 sur la « lumière instructive » que le *Keroub* sculpté dans les *Cavernes royales* projette « sur les idées religieuses courantes » du menu peuple juif à Jérusalem vers le VIe siècle avant Jésus-Christ, et d'autres exemples topiques. Ici ou là un peu d'insistance sur les résultats que peut procurer tel indice archéologique : exemple le cartouche des Cavernes royales (p. 246), — qui ne porte aucune trace d'inscription. Dans les informations par ouï-dire enregistrées *passim* sous la sauvegarde du *Credat qui vult* de la p. 178, l'une ou l'autre aurait pu être éliminée sans le moindre préjudice. En quelques cas le détail d'une liste ou l'étude d'un monument auraient pu s'alléger; je relève au hasard dans les graffites hébreu les nos 49 à 52 (p. 454) qui figurent identiques sous d'autres nos d'ordre (p. 109 et 412); ou encore (p. 476) le plan de l'église de *Qoubeibeh* suivi (p. 478) d'un second déclaré avec raison plus exact. La correction typographique laisse assez peu à désirer; on relèverait pourtant quelques coquilles telles que p. 67 note 1 : 49 and 67 and... 4146, *lisez :* 19 and 47 and... 41-47; p. 99, note 1 : 1894, *lis. :* 1884; p. 488, note : 1894, *lis.* 1892; p. 134, note : orientalum, *lis. :* orientalem; p. 244 note : לדבר, *lis. :* לדכר, etc. Ces imperfections très légères n'empêcheront pas les *Archæological Researches* d'être une mine féconde de très précieuses informations et la lecture du volume ne peut que faire désirer de voir bientôt paraître les diverses publications qu'on annonce pour un avenir inconnu, telles que diverses études sur les problèmes topographiques de Jérusalem ou d'antiques descriptions arabes inédites des Lieux Saints.

Jérusalem, mai 1900.

Fr. Hugues VINCENT.

Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern, par M. le Dr Seb. EURINGER. Hinrichs, Leipsig, 1900.

L'interprétation du Cantique des cantiques souffrira longtemps encore de nombreuses difficultés. Il n'en est que plus intéressant de connaître le sentiment d'un important groupe sémitique. M. S. Euringer a essayé, au moyen de l'histoire et de la critique, de montrer la tradition de l'église éthiopienne sur ce point. Deux opinions avaient été avancées, par J. Bruce et W. Riedel : a) Dans l'esprit des Abyssins, le Cantique a été composé pour la femme de Salomon, connue comme la fille du roi d'Égypte, sans la moindre trace d'une signification allégorique : b) La lecture en était et en est encore interdite en règle générale; seuls, les prêtres âgés peuvent parcourir le livre.

La méthode du Dr Euringer est rigoureuse. L'examen critique de cinq à six passages de la version éthiopienne l'amène aisément à prouver l'inexactitude de la première proposition, en établissant par des arguments solides que l'idée allégorique et mystique a dû fortement impressionner le premier traducteur. Le 'irc'iani p. ex. de 1,6, semble porter la marque des interprétations allégoriques d'Origène et de Philon de Karpasia, basées sur le παρέδλεψέ με du grec. L'étude soignée des autres passages dévoile, pour les premiers temps, cette tendance à l'allégorie définitivement prouvée, à partir du (XIVe) XVe siècle, par les notes et additions marginales d'un grand nombre de manuscrits.

La conclusion de l'auteur, contre Bruce, paraît s'imposer : l'interprétation allégorique du Cantique des cantiques chez les Abyssins est démontrée par la critique des textes et l'histoire des manuscrits.

A la seconde question, M. Eur. peut répondre par voie de déduction : Le Cantique, allégoriquement compris, expliqué et commenté, ne demandait pas une mise à l'index dans l'Église éthiopienne. L'usage actuel de cette Église est indiqué d'après les renseignements fournis par un Abyssin catholique retiré à Jérusalem. M. Eur. s'estimerait heureux d'avoir aussi le témoignage d'un schismatique. Voici le résultat de notre enquête.

Nous entrons dans la cour qui environne la grande église abyssinienne appelée Débret Guehennat. Cinq ou six moines se disposaient à sortir. Après les salamalek d'usage : « Avez-vous, leur dis-je, au nombre des livres sacrés, un livre appelé Sabähé Sabähiät? — Un des assistants, le plus vénérable et le plus vénéré, prend un vieux livre en parchemin, et montre, à la suite des psaumes, le Cantique des cantiques. — Pourquoi ces divisions écrites à l'encre rouge? — Le livre, répond-il, est partagé en cinq parties; les deux premières doivent se réciter à la prière de cinq heures, les deux autres, à la prière de sept heures, la dernière, à la prière du soir; et cela tous les jours. Au mois d'octobre, chaque samedi, il est récité tout entier, d'un seul trait. Le samedi saint, vers le coucher du soleil, il est chanté solennellement à l'église, en présence de tous les fidèles; en temps ordinaire, tous les prêtres et les moines l'ont entre les mains; le peuple peut s'en servir. — Mais nous avons entendu dire qu'il était prohibé chez vous. — Non! répondit-il avec vivacité. — Mais il est dangereux? Un sourire de compassion effleure ses lèvres. Il n'est pas dangereux, dit-il, en secouant la tête, mais il faut l'interpréter. Voici une histoire qu'on raconte : Un homme corrompu se prit à lire ce livre; il s'en moqua! quelques instants après, il tombait raide mort; *min zeman*, c'était dans l'ancien temps! — Mais cet amour qui est décrit... Ah! les paroles du cantique s'appliquent à la Vierge Marie, à l'Incarnation, à l'Église, à la sainte Croix : veni columba mea... la colombe, c'est la Vierge; les yeux désignent la prophétie. Et le brave Abyssinien de poursuivre son commentaire : on eût cru entendre réciter les interprétations allégoriques d'Origène.

Le passage si étudié par M. Euringer me vint à l'esprit.

Comment comprends-tu ce verset, lui dis-je? 'ire'iani, etc. — Il me répond en arabe : Ne me regarde pas, parce que je suis noire. — Quelle en est la signification? — Ah! cela s'applique à la persécution d'Hérode, qui ne put apercevoir la Vierge Marie.

L'examen pouvait paraître satisfaisant, mais l'interlocuteur était catholique... C'est le *maître des livres* pour tous les Abyssiniens. Il se retire, non sans avoir préalablement reçu les marques de respect de tous les assistants. A peine a-t-il disparu que je m'adresse brusquement à un Abyssinien schismatique, témoin de toute la scène précédente : « Ce catholique-là, lui dis-je, veut te convertir à sa religion; c'est pourquoi il t'a parlé de la sorte. — Il est catholique, répond-il, et il diffère de moi quant à la foi, mais il est Abyssinien, et nous sommes d'accord pour les livres. Quand il ne parle pas droit, je le remarque bien; mais tout ce qu'il vient de dire est juste : nous croyons tous ainsi. — Je recommence mes interrogations avec plus d'instances, sur tous les tons, essayant de le mettre en contradiction avec lui-même, et surtout avec le catholique. Vains efforts. Sous des expressions différentes, il a répété les mêmes assertions. « Ce livre n'est pas défendu, me dit-il; tu le vois, il est entre les mains de tous. » De fait, il vient après le psautier de David, livre de prière de chaque moine. « Les femmes le lisent sans le comprendre parfaitement, car elles n'ont pas étudié; les moines le récitent à voix basse, tous les jours; le samedi saint, au soir, il doit être chanté solennellement à l'église. L'amour

décrit par Salomon a été pris comme exemple, pour désigner l'Église, la Vierge et l'amour de l'âme pour le corps » (?!), ce que disant, il montre sa poitrine velue et noire.

C'est Gabriel, prêtre, et Thàs, jeune homme abyssinien, tous les deux schismatiques, qui m'ont fourni ces renseignements, en présence d'autres Abyssiniens qui n'ont pas contredit.

Fr. A. Jaussen, O. P.

Jérusalem.

Handbuch der nordsemitischen Epigraphik *nebst ausgewählten Inschriften :* I Teil, *Text,* gr. in-8° xiv-508 p.; II Teil, *Tafeln,* XLVI, petit in-folio; par MM. Lidzbarski; Weimar, E. Felber, 1898. — 30 M.

Au début du xviiie siècle le hasard d'une fouille faisait découvrir à Rome le premier texte *nordsémitique* qui ait attiré l'attention : une inscription bilingue gréco-palmyrénienne. En guise de déchiffrement un professeur genevois du temps publia une pièce imitée de l'élégie antique et commençant ainsi : « Ma vieillesse a tremblé, la plante de mes pieds a bronché, ton serviteur accablé de tristesse est tombé dans les mains du démon de la lumière... » et le reste non moins lugubre cité par Lidzb. (p. 89, note 4). Vers ce même temps Kircher lisait dans un graffite sinaïtique *deus virginem concipere faciet*, et en dépit d'investigations si sagaces il demeurait à craindre qu'on ne se rapprochât guère de la pensée antique, même au contact des pierres où quelque chose en avait été gravé. M. Lidzbarski a retracé le tableau de ces tâtonnements. Aujourd'hui les textes se sont accumulés par milliers dans les recueils et les musées. Une étude patiente et méthodique a arraché le secret de leurs langues diverses; la presque totalité a été lue et le bénéfice que l'archéologie et l'histoire en ont recueilli a été assez considérable pour que l'épigraphie soit désormais une de leurs plus précieuses sources d'information. Par malheur les travaux épigraphiques sont disséminés au point qu'il est aujourd'hui à peu près impossible, à moins de s'être exclusivement voué à ce genre de recherches, de réunir tous les matériaux. Le *Corpus* publié par l'Académie des Inscr. et B.-L. remédiait déjà dans une certaine mesure à cet inconvénient; toutefois, avant que sa publication — nécessairement lente pour être définitive — soit achevée, un manuel où seraient déterminées avec compétence les principes et les lois de l'épigraphie sémitique, où l'on en trouverait l'histoire, la *littérature* et les monuments au moins les plus importants condensés avec assez de tact et d'acribie pour initier à cette science et guider dans les recherches ultérieures, un manuel de ce genre devenait indispensable, quoique d'une exécution ardue. M. Lidzbarski n'a pas reculé devant l'entreprise et l'étude de son ouvrage montrera avec quel succès il s'en est acquitté.

Il traite seulement du rameau *nordsémitique* dans lequel sont compris les Textes phéniciens et puniques, moabites, hébreux et samaritains — groupés sous la désignation d'inscriptions cananéennes —, et les textes nabatéo-sinaïtiques, palmyréniens, syriaques, mandaïtes, qui constituent l'araméen, à l'exclusion des langues assyro-babyloniennes qui forment par leur écriture un groupe à part. Une bibliographie de 1234 numéros enregistre par ordre chronologique, de 1616 à 1898, les publications de textes et les études qui s'y rapportent. Les numéros servent dans la suite de repères pour la rapidité des citations. Ils sont en outre munis de sigles indiquant les dialectes, en sorte qu'il suffit d'un coup d'œil pour reconstituer la bibliographie spéciale de chaque série. Une autre table classe les numéros par noms d'auteurs. C'est le squelette d'une histoire des origines et du progrès de la science épigraphique, développée ensuite en

une vingtaine de pages sobres, précises, écrites avec beaucoup de tact et d'impartialité. Et il ne fallait au vrai ni moins d'impartialité ni moins de tact pour dire en raccourci, avec l'objectivité requise en un manuel, les circonstances et la valeur des découvertes et apprécier comme elle le méritait chaque contribution versée au trésor commun. Vient ensuite l'examen des documents en eux-mêmes. Dans l'impossibilité de déterminer d'après leur contenu une évolution jusqu'ici insaisissable, M. L. veut du moins enregistrer les informations chronologiques et leurs multiples formules, déterminer l'espace et le temps couverts par les inscriptions, décrire les particularités techniques de l'exécution dans tout ce qu'elle a souvent d'irrégulier et de négligé, signaler les supercheries et indiquer quelques-uns des caractères généraux qui font reconnaître les pièces falsifiées, et fournir ce qu'on pourrait appeler le protocole à l'usage des personnes qui figurent dans les diverses catégories d'inscriptions.

Chaque catégorie est alors étudiée à part; inscr. funéraires, dédicatoires, votives, architecturales, historiques, sigillaires, proscynèmes, etc., sont passés successivement en revue pour en dresser le formulaire et en distinguer les caractères spéciaux. Suit une dissertation sur l'écriture, les chiffres, les signes de ponctuation. Dans l'état actuel de nos connaissances l'origine de l'alphabet nous échappe; toutes les tentatives de dérivation égyptienne, assyro-babylonienne ou autre reposent sur trop d'hypothèses pour être scientifiquement satisfaisantes. Il y a d'autant plus lieu d'être réservé à ce sujet, pense Lidzbarski, que l'avenir pourrait bien nous révéler l'existence d'autres alphabets sémitiques. Au reste les plus anciens textes connus : Siloé, stèle de Mésa, graffites araméens d'Égypte, laissent entrevoir un long usage antérieur de l'écriture en Canaan et en Aramée, car déjà les formes ont quelque chose de cursif qui suppose un emploi familier et une main exercée. La tendance va s'accentuer en deux voies : tandis que dans le rameau phénico-palestinien la cursive phénicienne punique va prendre de plus en plus l'aspect régulier et élégant d'une écriture d'employés de commerce (*Kaumännische*), la cursive hébraïque deviendra « une écriture anguleuse de savants » (p. 184). Plus accentuée sera la divergence entre le cananéen et l'araméen et plus multiples les nuances dans l'évolution interne des alphabets araméens. Tout cela est mis dans 203 pages claires, faciles à étudier malgré leur densité extrême. Les pages 204-388 contiennent le lexique des inscr., y compris les manuscrits et les monnaies, disposé en deux colonnes parallèles pour les deux grands dialectes. Les mots y sont rangés selon l'ordre alphabétique des racines et accompagnés de toute la bibliographie nécessaire pour en préciser le sens et le justifier. Suit (p. 389-404) un tableau des propriétés des lettres et le relevé des formes grammaticales, et (p. 405-412) la table des noms propres, termes techniques, etc. La Chrestomathie donne la lecture, en caractères hébraïques et syriaques, de tous les textes de quelque importance : soit 165 numéros dont les fac-similés sont réunis dans 43 planches dessinées presque toutes avec élégance et fidélité par l'auteur d'après des estampages, ou empruntées aux recueils généralement les plus sûrs. En appendice sont édités sans fac-similés quelques sceaux, bustes palmyr., estampilles diverses du Musée de Berlin ou de la collection de M. Mordtmann.

Dans une œuvre si vaste et si délicate, et dont il serait banal de faire ressortir la valeur, nul ne peut être surpris de rencontrer matière à critique. La synthèse parfaite suppose toute l'étude du détail et il s'en faut pourtant que les textes mis en œuvre dans le *Handbuch* aient été suffisamment étudiés pour que toutes les lectures soient d'une garantie absolue. M. L. le reconnaît lui-même et déclare qu'il a dû faire fonds sur les déchiffrements établis et les interprétations admises par les maîtres. On voit dès lors combien de remarques appelleraient les paragraphes où l'on caractérise

les diverses séries de textes, où l'on catalogue les *errata* des vieux lapicides; sans doute la plupart des coquilles relevées sont manifestes; mais dans quelques cas l'erreur prétendue n'est-elle pas subordonnée à l'interprétation? Si par ex. le texte nab. du CIS II, 211 porte כגרא, faut-il nécessairement y voir un lapsus pour כפרא (p. 129)? Le lexique surtout devait offrir ce caractère de catalogue enregistrant les résultats d'un travail non personnel. Il me revient en mémoire parmi d'autres exemples le cas de צריחא traduit : *Schacht, Korridor in den Felsgräbern;* la grande inscr. nab. de Pétra a définitivement établi le sens de « salle hypogée » (cf. *RB.* 1897 p. 234; Cl.-Ganneau, *Recueil d'Arch.*, II, p. 362 ss.). Mais il serait évidemment hors de propos de faire figurer ici une liste de fiches analogues. M. L. complétera lui-même son travail dans l'« Ephemeris epigraphica » dont il va entreprendre la publication, ou dans une réédition prochaine du « Handbuch », en soumettant les textes à un examen personnel plus approfondi et en bénéficiant du progrès constant de l'épigraphie. C'est ainsi par ex. que dans la 2e insc. de Nêrab, ligne, 6, il faudra tenir compte de la remarquable interprétation de M. Kokowzoff (*Journ. as.* 1899, p. 442 ss.)... אתהבו... והום... « ils se sont même fait des incisions »...; ou encore, au lieu de l'observation (p. 125) qu'aucune inscr. nordsém. Βουστροφηδόν n'a été encore trouvée, il faudra signaler les graffites hébreux écrits de cette sorte publiés par M. Cl.-Ganneau (*Arch. Res.* I, 415 s.).

Les trois listes d'alphabets qui terminent l'album, quoique dessinées avec un soin particulier, présentent, mises en regard des textes, un certain nombre de nuances dues sans doute pour beaucoup à l'exiguité des caractères dans ces tables qu'il y a intérêt à comparer avec celles de M. le prof. Euting dans la « Grammaire comparée » de Zimmern. Une revision des originaux et le recours à des reproductions plus fidèles entraîneront quelques modifications. Ce sera le cas en particulier de l'alphabet hébreu carré palestinien, pour me restreindre à ce seul domaine. Pour le petit texte d''Araq el-Emir par ex., au lieu d'emprunter le fac-similé à la reproduction de Driver (*Not. on ...Sam.*, p. XXII) d'après une photogr. du *PE Fund*, il eût mieux valu recourir à cette photogr. qui présente quelques divergences de formes accusées aussi par des copies. Et puisque j'en suis aux inscr. de Palestine, je me permettrai de signaler à M. L. dans le texte des Benê-Khézir au début, au lieu de "ל (?) זה קבר ומשכב (*Handb.*, p. 485) la lecture "ל זה קבר והנפש proposée sur place par le P. Lagrange et dont je crois retrouver les éléments sur un estampage. Les doutes émis contre l'authenticité de l'inscr. phénicienne publiée ici en 1892, p. 275 ss., quoique impressionnants ne sont pas démonstratifs et il est nécessaire de procéder à un nouvel et minutieux examen de l'original. Il est en ce moment, je crois, sous scellés à Jérusalem, mais on peut espérer qu'il redeviendra accessible et la *Revue* se fera certainement, s'il y a lieu, un devoir d'en offrir une reproduction plus exacte et une description plus détaillée.

Inutile de louer la commodité du Manuel de M. L. pour l'étude et son élégante correction. Les quelques coquilles inévitables en telle matière ont été soigneusement colligées. Noté pourtant au hasard, p. 128 lig. 22 : Eut. 568[7] à lire 568[2]; p. 139, lig. 12, un renvoi inexact au *Corpus*, I, 157 pour קבר; p. 152 lig. 4 en bas : lisez לרבת comme dans le *Corpus* au lieu de להרבת; p. 192 note : lis. Origenis au lieu de Originis, etc.

BULLETIN

Autriche. — Le *Beiblatt* joint au premier fascicule des *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien* de l'année 1900 contient, sous la rubrique *Inschriften aus Syrien* et la signature de M. E. Kalinka, le texte de 54 inscriptions, grecques pour la presque totalité, — seules trois bornes milliaires et une curieuse inscription métrique déjà insérée dans l'*Anthologia latina* de M. Bücheler et au supplément du *Corpus* sont latines, — d'après les copies prises par M. le docteur Alois Musil (1).

M. le Dr Musil n'est pas un inconnu pour les lecteurs de la *Revue*. Il avait bien voulu me communiquer, par l'intermédiaire du R. P. Lagrange, deux milliaires relevés par lui sur le bord du ouady Qleita, entre Zat-Ras et Chaubak, que j'ai publiés ici même en retraçant le parcours de la grande voie romaine qui mettait toute la région de la Syrie en communication avec la mer Rouge, route que la conquête de l'Arabie, *redacta in formam provinciae Arabia* disent les inscriptions, avait permis à Trajan de prolonger depuis les frontières de l'ancienne province jusqu'au golfe Aelanitique en traversant dans toute sa longueur, du nord au midi, la province nouvelle, *a finibus Syriae usque ad mare Rubrum* (2).

Les numéros 4, 5, et 6 de cette série d'inscriptions (3), inscriptions en mosaïque de l'Élianée de Madaba, que M. Kalinka déclare « à ce qu'il semble inconnues », ne sont autres que les inscriptions relevées par les R. P. Séjourné et Vincent au mois d'août 1897 et publiées par eux dans la *Revue biblique* du 1er octobre suivant (4).

La première (n° 4) comporte seulement les quelques lettres /// ΨΗ ///// ΗΕΚ /// ΟΡΑϹ, dont, pas plus que les premiers éditeurs, M. Kalinka ne peut tirer de sens, tracées dans un médaillon de la crypte, au-dessous des trois médaillons symétriques qui contiennent la mention de la dédicace par le très saint évêque Sergios datée, ainsi que je l'ai montré, de l'année 490 soit 596 de notre ère (5) : la reproduction insérée dans la *Revue biblique*, d'après une aquarelle du P. Vincent, donne une excellente vue d'ensemble de cette crypte.

Les deux autres inscriptions, plus importantes, sont dans le pavement de l'église supérieure et M. le Dr Musil n'en a pu voir exactement que le même texte, incomplet par endroits, qu'avaient relevé les deux savants Pères.

« La principale difficulté, écrivait le P. Séjourné, à propos de l'un d'eux, est dans le signe qui précède τῆς. Il ressemble à un C ; nous le prenons pour le signe S que nous avons interprété dans le sens de καὶ. » M. Kalinka, avec raison, je crois, n'y voit qu'un signe de séparation et voici les lectures auxquelles il aboutit :

1° Inscription tracée entre deux cercles concentriques encadrant un médaillon

(1) P. 19-36.
(2) *Inscriptions latines d'Arabie*, *Revue biblique*, 1897, p. 288-298.
(3) *Beiblatt*, p. 21-29.
(4) *Revue biblique*, 1897, p. 651-655.
(5) *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1897, p. 318-325.

(n° 5) : Ὁ τὰς ὀμβροτό[κους νεφέλας προϊδὼν Ἠλίας, ὡς τοὺς ἄλ]λους οἰκτε[ί]ρας προφήτα|ς, μνή]σθητι κ(αὶ) τῶν προσενεγκάντων | τῆς τά[ξε]ως ταύτ(ης). L'allusion aux autres prophètes s'appuie, ainsi que l'avait indiqué le P. Séjourné, sur un passage des *Rois*.

2° Inscription de cinq lignes inscrite dans un encadrement de 3m,20 de long et de 0m,60 de haut, en lettres noires de 0m,10 (n° 6) : Ἀπ]ὸ πάσης ἀν[θρω]πείνης φύσεως ἐπέκεινα φθορᾶς | τ[ὸ]ν Ἰστραηλίτη[ν] λαὸν χαλιναγωγήσας πρὸς ‖ ἀληθειαν μία[ν ἐπὶ τῶ Καρμ]ήλω Ἠλίας ὁ προφήτης εὐχῇ συνεργήσας | τόνδε τὸν περικαλλῆ ‖ [ν]εὸν ἐδήματο· ἐ[πιτρόπου?] β' Λεοντίου, τοῦ πραϋτά(του) ἱερέως, | εἰρήνης γνησίου ἐραστοῦ· κόπους τε ἀμει ‖ [β]ομέ(νου) Σερ[γί]ου, τοῦ θεοφι[λεστάτ]ου φρον[τι]στοῦ· δῶρα προσδεχνυμ(ένων) Μηνᾶ, Παμφίλου, | Θεοδοσίου ἀδελφ(ῶν) ‖ Αἰγιαρίων. Βοήθει, ἅγι(ε) νομύποιστε (?), | τῶ ταπεινῶ ἄστεει τούτω. Γέγονεν ἐν ἔτει φϐ' ἰνδ(ικτιῶνος) ια'. — Αἰγιαρίων semble aussi à M. Kalinka un nom propre.

Il m'a paru que, tout en rappelant que les deux inscriptions ont été publiées, il y a plus de deux ans, dans la *Revue biblique*, il n'était pas inutile de rapporter la transcription qu'en donne M. Kalinka. Étienne Michon.

France. — M. l'abbé Dessailly a l'humeur batailleuse, il voudrait même inspirer aux autres sa propre ardeur. Il se plaint que « la nouvelle exégèse » refuse le combat : « Si quelques-uns font mine de défendre contre elle l'interprétation traditionnelle et de tous les siècles, elle se drape dans un superbe dédain, elle établit contre eux la conspiration du silence; elle n'aime pas les polémiques » (*La Vérité française*, lundi 14 mai 1900.) Et le courage du champion des siècles est d'autant plus admirable que l'école qu'il vise va du R. P. Brucker, de M. Didiot et de M. Vigouroux à... mais l'extrême gauche est si loin qu'on ne discerne personne. M. Dessailly a sans doute pensé qu'il obtiendrait plus de succès en prenant à partie le P. Lagrange seul dans un article de *la Science catholique* du 15 mai. Eh bien, non, le P. Lagrange ne peut pas répondre à un article de cette revue, et voici pourquoi. Il éprouve si peu la tentation de faire la conspiration du silence à lui tout seul qu'il a répondu à un article du R. P. Fontaine, publié en décembre dans cette même revue. Mais M. le directeur n'a publié de cette réponse que ce qu'il lui a plu, pour servir de thème à la réplique qui a paru dans la suite. Le P. Lagrange ayant du moins redemandé son manuscrit, il ne lui a pas été fait de réponse. On voit bien qu'il ne peut que tenir pour non avenu tout ce qui paraît dans *la Science catholique*.

On nous a reproché de n'avoir pas rendu compte de l'Histoire du peuple d'Israël de C. Piepenbring (1). Fallait-il la placer en France ou en Allemagne? L'apparence est française — et quel français! mais le fond est bien germanique, moins les qualités de précision qui distinguent les bons ouvrages de nos voisins. Disons, si l'on veut, que ce livre permet aux Français qui ne lisent pas l'allemand de se mettre au courant de plusieurs opinions allemandes, avec un assaisonnement emprunté à Robertson Smith. On peut trouver l'inspiration du livre dans le dernier chapitre, *Réflexions sur la critique et la foi;* loin de nier la révélation, l'auteur l'attribue à toutes les âmes pieuses de tous les temps, « sans méconnaître qu'elle se présente à un degré supérieur et vraiment classique chez les prophètes, les sages et les psalmistes hébreux, et le plus parfaitement en Jésus-Christ ». Ce degré supérieur se manifeste surtout avec Amos lorsque apparaît la notion d'un dieu juste. On connaît le thème du monothéisme moral. M. Piepenbring en veut beaucoup à Renan d'avoir admis le mono-

(1) 1 vol. in-8° de IV-730 pp. Paris et Strasbourg.

théisme des patriarches, à M. Vernes de rajeunir à l'excès la littérature hébraïque. Il se tient dans le gros de l'école Kuenen, Wellhausen, Stade, Smend, Nowack, sans exclure Kittel et Kœnig. On peut citer comme caractéristique de sa position ce qu'il dit de l'origine de Deutéronome. A la suite de Steuernagel, il le veut composé de deux corps de lois, l'un plus ancien qui intime le précepte à une personne singulière, l'autre qui s'adresse à plusieurs. Il n'y aurait nullement de fraude pieuse. « Même le fait que les auteurs qui ont successivement élaboré notre code l'ont attribué à Moïse, ne peut pas être considéré comme une fraude, puisque tous se laissaient guider, dans leur travail, par des lois plus anciennes et censément mosaïques » (p. 400 s.). Un lecteur très attentif remarquerait sans peine que puisqu'il existe des opinions si divergentes sur tant de points, la nouvelle histoire d'Israël est donc loin d'être solidement assise; mais il peut être très dangereux pour certains esprits de rencontrer une assurance aussi imperturbable sur l'état de la science; ce livre n'étant qu'un abrégé, on est censé trouver les preuves... en Allemagne. A chaque instant on lit *nous verrons,* et après, *nous avons vu,* et l'affirmation va *crescendo* sans preuves véritables. Exemple : « Le document jahviste renfermait un morceau législatif, *très probablement* le plus ancien code israélite. Ce fut *incontestablement* le décalogue primitif... » (p. 212). Et on voit ensuite que les savants ne s'entendent pas pour obtenir le chiffre de dix qui est une pure conjecture. On sait quelle est la difficulté pour ceux qui s'occupent sérieusement de l'histoire des religions d'expliquer l'origine du culte des morts. Pour Piepenbring c'est évident, sans doute sur l'autorité de H. Spencer : « Comme d'autres peuples primitifs, ils étaient *évidemment* arrivés à l'espérance de la survivance des morts, parce que ceux-ci leur apparaissaient en songe » (p. 267). L'auteur est-il un guide sûr dans l'histoire conjecturée? On en douterait en voyant combien il est peu précis dans les faits positifs. Aucune tentative sérieuse d'identification géographique. « Michée était originaire de Moréschet, probablement une localité située au sud-ouest de Jérusalem » (p. 330); c'est vague... Le volume des eaux de la mer Morte va toujours en diminuant (p. 2); c'est le contraire qu'affirment les meilleurs observateurs, car il n'est pas question ici de temps préhistoriques. « Il est fort probable que cette population (les Cananéens) est venue des pays du sud »... (p. 10); ce n'est pas compromettant, et cependant c'est fort probablement faux. « Tartan, le chef de l'armée assyrienne » (p. 335); comme si Tartan était un nom propre.

Quant au français, il suffira de citer : « On s'explique le mieux ces conceptions en se disant que, tandis que »... et *le mieux,* tournure allemande, se trouve déjà dans la phrase précédente (p. 569). L'ouvrage s'arrête à Antiochus Epiphane. Une traduction de l'Histoire de Wellhausen ne donnerait pas des résultats plus assurés, mais on aurait là du moins une conception fortement coordonnée et brillamment rendue : et cela pourrait être plus français.

Travaux allemands. — Les prophéties messianiques, c'est un sujet qui revient sans cesse et qui est toujours à l'ordre du jour. M. Eugène Hühn, pasteur à Heilingen, a voulu le traiter selon la méthode critique et historique (1).

Le but de l'auteur était évidemment de suivre le développement de l'idée messianique selon l'ordre des temps; c'est le procédé historique. Mais la critique est-elle fixée sur la date des documents? C'est la difficulté soulevée par la critique. La posi-

(1) *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes* bis zu den Targumim, von D. phil. Eugen Hühn; Freiburg i. B. Mohr, 1899. 1 vol. in-8° de xiv-160 pp.

tion prise est relativement modérée, en ce sens que le messianisme d'Amos, d'Osée, d'Isaïe sont maintenus contre ceux qui ne veulent admettre pour l'époque assyrienne aucune annonce de la restauration future. Mais le messianisme ne remonterait pas plus haut; ce que l'auteur n'a pas prouvé. Le plan de l'auteur comprend donc la période assyrienne, la période chaldéenne, la période persane et la période gréco-romaine. Il a eu le bon esprit de sortir des livres canoniques, car une étude du messianisme d'où les apocryphes seraient exclus serait forcément incomplète. Deux appendices indiquent les passages faussement interprétés comme messianiques, et les prophéties et actes symboliques qui n'ont pas été réalisés. Il y aurait là-dessus fort à dire. Il est vrai que nous sommes souvent embarrassés soit pour déterminer la portée du messianisme, soit pour préciser ce qui en est contenu dans une prophétie dont on a peut-être forcé les termes. Au fond un certain mystère n'est pas déplacé dans cette œuvre essentiellement mystérieuse qu'est la prophétie. Ce qui pourrait nous rassurer, c'est que ceux qui rejettent alors le caractère messianique sont fort gênés à en fournir un autre qui soit satisfaisant. Voici par exemple le personnage auquel est due l'obéissance des peuples (Gen. **49** 8-10); on croira à peine que pour M. Hühn, cette prophétie, adressée à Juda, vise l'hégémonie future de Joseph (p. 140)! La fameuse *'Alma* d'Isaïe (**7** 14) nous a assurément donné bien du mal. Mais quel contresens de l'entendre au pluriel, des femmes en général; dans leur confiance, les femmes de Judée se plairont à nommer leurs fils Emmanuel (p. 145)! Le serviteur souffrant (Is. **52** 13-**53** 12) est sans plus de façon exclu des prophéties messianiques. Mais quand il serait vrai que ce n'est qu'une collectivité, cela empêche-t-il le sens messianique? Quant aux prophéties non accomplies, les exemples sont très peu concluants pourvu qu'on tienne compte dans la menace et dans la promesse d'une certaine emphase qui ne devait être prise à la lettre par personne, et pourvu que l'on fasse abstraction de la circonstance du temps. Lorsque l'auteur dit à propos d'Isaïe (**19** 23) : « il n'y a pas eu entre Assur et l'Égypte des rapports aussi amicaux » (p. 158), il ne songe pas au temps des Ptolémées et des Séleucides, époque à laquelle Duhm attribue ce passage.

La traduction allemande des « *Apocryphes et pseudépigraphes* » est maintenant terminée (1). Il ne faut pas marchander les éloges à une entreprise si utile, achevée si vite et d'une exécution très satisfaisante. La dernière partie (cf. *RB.* 1900, p. 313) comprend la fin du quatrième livre d'Esdras, puis deux apocalypses de Baruch par V. Ryssel, professeur à Zürich. La première est l'apocalypse syriaque, découverte et traduite pour la première fois par Mgr Ceriani. Ryssel est convaincu qu'elle est antérieure au IVe d'Esdras, d'après les arguments de Wellhausen dont le principal est la description saisissante du siège de Jérusalem, telle qu'elle devait provenir d'un contemporain. La seconde apocalypse de Baruch est celle dont le texte grec a été découvert par dom Cuthbert Butler au *British Museum*. Distrait par d'autres soins, le savant bénédictin a cédé au Rev. James le soin de la publier dans les *Texts and Studies* de Cambridge (1897). Un autre morceau important de la littérature attribuée à Baruch, publié par Rendel Harris en 1889 sous le titre *The rests of the words of Baruch* n'a pas trouvé place dans le recueil; il y est fait allusion sous le nom de *Paralipomena Jeremiæ*. Viennent ensuite les testaments des douze patriarches par F. Schnapp, pasteur à Dortmund. Le testament de Nephtali, dont il existe un texte

(1) *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen; Mohr, 1900, 2 vol. grand in-8° de XXXII-508 et VIII-540 pp.

hébreu qui n'est probablement qu'un remaniement du grec, a été traduit par le Prof. Kautzsch; cet apocryphe étant depuis longtemps connu, Schnapp revient à l'opinion de Grabe qui le considérait comme juif d'origine avec des interpolations chrétiennes. Le volume est clos par la vie d'Adam et d'Ève, nommée aussi Apocalypse de Moïse, traduite du grec, avec la *Vita Adami* traduite du latin, par E. Fuchs, vicaire à Monsweiler, qui lui attribue une origine juive et admet un original hébreu.

En même temps a paru l'introduction à tout l'ouvrage. Nous savons maintenant ce que l'on nomme apocryphes : ce sont des livres qu'il faut, d'après la doctrine de l'Église, distinguer des livres canoniques régulateurs, mais qu'on considère comme des livres utiles à lire et qui sont à cause de cela reçus en général dans les Bibles populaires. La plume modérée et consciencieuse du Prof. Kautzsch traite toute la question sans rien de l'amertume qui envenimait autrefois la controverse protestante contre le concile de Trente. Il dit par exemple (p. XII) : « Les livres reçus des Juifs par le soi-disant canon d'Alexandrie ou autrement étaient à la vérité séparés en théorie des canoniques par les savants (par exemple expressément par Origène), mais dans la pratique, depuis la fin du IIe siècle, ils étaient tout à fait estimés et employés comme les canoniques par les écrivains ecclésiastiques (aussi bien que par Origène lui-même). » C'est parfaitement dit, mais alors pourquoi les distinguer des livres régulateurs d'après la doctrine de l'Église? Il ne s'agit évidemment ici que de l'Église luthérienne.

C'est donc elle et non l'Église catholique qui s'est écartée de l'usage de l'Église primitive. Pourquoi? en vertu de quelle autorité? Il y a d'ailleurs ici une inexactitude. L'auteur de l'Introduction suppose (p. XIII) qu'après le décret de Trente on pouvait se demander si les livres IIe et IVe d'Esdras n'étaient pas canoniques puisqu'ils étaient contenus dans certains manuscrits et éditions de la Vulgate. C'est oublier que les livres sont énumérés soigneusement avant qu'il soit question de la Vulgate. Le IIIe et le IVe d'Esdras étaient évidemment exclus, avant toute édition pontificale. Au texte cité du concile il manque le mot *ipsos*, qui se rapporte au catalogue qui précède. A propos des apocalypses pseudépigraphes, le Prof. Kautzsch écarte fort judicieusement le reproche odieux de falsification qui ne répond qu'à nos idées modernes. « Nous devrons bien finir par nous habituer, ne fût-ce qu'à cause des analogies de l'Ancien Testament, à reconnaître que le concept de falsification était aussi peu connu et compris des fondateurs de la littérature apocalyptique que du poète auteur de la bénédiction de Jacob ou du compositeur du Deutéronome. Tout dépend ici du but. Si celui-ci était sans aucun doute louable, salutaire, agréé de Dieu, il était évidemment non seulement permis, mais un devoir, de choisir les moyens qui permettaient le plus sûrement de l'atteindre. Il était d'autant plus impossible de s'objecter un scrupule de morale que la supposition était purement et simplement de pair avec la persuasion : l'homme de Dieu en question parlerait et même devrait parler ainsi, si on lui ordonnait maintenant d'instruire, de reprendre, de consoler le peuple » (p. XXIII). En lisant les lignes si modérées du Prof. Kautzsch sur le Canon, quelques-uns ne manqueront pas de dire : voilà donc les protestants qui deviennent conservateurs pendant que des catholiques se font libéraux. Pour éviter toute équivoque il sera bon de se rappeler que ce rapprochement apparent sur la question du Canon suppose un abandon presque complet de la notion de l'inspiration. Les livres deutérocanoniques ne sont plus aussi distincts des autres chez les protestants parce que les livres saints eux-mêmes ne sont plus guère que des livres ordinaires.

Le troisième cahier de la collection *Der alte Orient* est un bon spécimen de vulga-

risation savante. Le titre seul, *Enfer et Paradis chez les Babyloniens* (1), indique que pour M. Jérémias les Babyloniens admettaient une récompense ou un châtiment dans la vie future. A vrai dire les raisons de le penser ne sont pas tout à fait décisives, et l'auteur hésite à le conclure. Il fournit cependant un texte assez formel : « ceux qui prennent pour règle le grand message saint d'Ea, dont les actions sont stables sur la terre, les grands dieux du ciel et de la terre viendront à son côté; dans les grands sanctuaires du ciel et de la terre ils viennent à ses côtés; ces demeures sont pures et brillantes, etc... » (p. 30). On sait que Jérémias a fait un ouvrage plus complet et documenté sur la question, dont on annonce la réédition prochaine, « *Babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* ». Il pense que le petit sac que portent les génies ailés devant l'arbre symétrique contient l'eau de la vie, tandis que le fruit serait le pain de vie (p. 30). Cependant la forme n'est guère celle d'un récipient pour les liquides. On croirait plutôt que le génie vient féconder le palmier.

M. A. Billerbeck se montre plus praticien qu'archéologue en traitant des « fortifications dans l'Orient ancien (2) ». C'eût été un avantage en pareil sujet si l'étude n'avait été bornée à quelques pages de très sommaire vulgarisation. A vrai dire on ne perçoit pas nettement à qui cette vulgarisation s'adresse. Si c'est aux ingénieurs ou aux professeurs des écoles de guerre, ces messieurs en seront peu édifiés, faute de détails précis et par l'insuffisance des croquis (sept) de nature à faire penser seulement qu'il existe des représentations contemporaines des travaux du *génie* antique. L'attrait du grand public, d'autre part, sera refroidi par le caractère technique et l'absence de toute information historique et artistique. Quant aux biblistes, si d'aventure il leur est agréable de s'éclairer sur le sujet, ils feront sagement de recourir au chapitre que M. Diculafoy lui a consacré dans sa monumentale *Acropole de Suse* (p. 117 ss.). Ils y trouveront une centaine d'illustrations reproduisant pour la plupart des monuments figurés ou des ruines : le tout très élégant, décrit et commenté par un homme aussi du métier. M. Billerbeck, qui n'a pas dû ignorer cet ouvrage, a omis d'y renvoyer nulle part le lecteur dont son étude piquera la curiosité. Et puisque nous nous sommes fourvoyés sur le terrain de la poliorcétique — d'apparence fort peu scripturaire! — pour compléter les informations sur cet art dans le monde ancien, signalons encore le travail sur la *fortification dans la haute antiquité égyptienne* (3) où M. le lieut. R. Weill a commencé de rassembler les renseignements épars en des ouvrages divers « pour les analyser à un point de vue spécialement technique ». Son étude, écrite avec clarté et intérêt, est précisée et agrémentée par de nombreux croquis.

Dès longtemps on a senti la difficulté extrême pour un seul homme d'étudier simultanément dans l'Écriture l'enseignement dogmatique, l'histoire, les problèmes philologiques et les diverses questions techniques. Saint Augustin déplorait déjà d'avoir souvent à faire des recherches *in multis propter pauca* et souhaitait de voir des spécialistes en chaque branche dévouer leur labeur à l'utilité commune en exposant dans des traités distincts *quoscumque terrarum locos, quaeve animalia vel herbas atque arbores sive lapides vel metalla incognita speciesque quaslibet*

(1) *Hölle and Paradies bei den Babyloniern*, von Dr Alfred Jerémias, Hinrichs, 1900.
(2) *Der Festungsbau im alten Orient*, in-8°, 30 p.; Leipzig, Hinrichs, 1900; fasc. 4, vol. 1 de la publication *Der alte Orient* de la *Vorderasiatischen Gesellschaft*. Cf. *supra*, fasc. 3.
(3) *Journal asiatique* janv.-févr. 1900, p. 80 ss.

Scriptura commemorat (de Doct. chr., II, 39, 59). Le vœu attend toujours sa pleine réalisation et le R. P. Fonck, S. J. (1) ne craint pas d'affirmer que le domaine de la Flore biblique est vierge encore à peu près tout entier : assertion d'apparence un peu paradoxale si l'on songe aux études innombrables des commentaires, archéologies, dictionnaires, etc., justifiée pourtant quand on voit les auteurs de manuels ou de commentaires se référer aux dictionnaires qui empruntent eux-mêmes leurs renseignements de troisième ou dixième main à des sources de provenance parfois inconnue. D'où les aphorismes toujours dangereux en matière scientifique, et des discussions sur des données imprécises et devenues plus ou moins *traditionnelles* à propos d'hysope, rose de Jéricho, lis, etc., entre gens fort étrangers à la Palestine, sinon même à la botanique. L'ouvrage en faveur aujourd'hui est celui de M. Tristram dans le *Survey* anglais de Palestine : les noms des plantes bibliques y sont cités au hasard du catalogue général, sans détails. Du reste le P. Fonck déclare ce recueil insuffisamment informé et lui préfère celui plus récent du Rév. G. Post et surtout la remarquable *Flora orientalis* de M. Edm. Boissier. Initié lui-même depuis de longues années à la botanique générale par des « pharmaciens » de sa connaissance et familiarisé avec la botanique sacrée par un séjour de deux ans dans les terres bibliques, le P. Fonck s'offre à guider les biblistes en une reconnaissance sommaire aux champs fleuris de Palestine. On examinera surtout les plantes citées dans l'usage liturgique et celles qui ont été matière à controverse ; une mention sera accordée aux autres et un coup d'œil aux fleurettes aimables et humbles qui, sans nom hébreu, parent la Terre Sainte aujourd'hui comme autrefois. Les *excursions* sont réglées avec ordre : le littoral méditerranéen d'abord, puis la montagne, le désert, les campagnes cultivées et pour finir le bassin de la mer Morte. La méthode consiste à décrire l'arbre, la plante ou la fleur rencontrés sur la route, à discuter s'il y a lieu son identification technique et à esquisser son histoire biblique et son symbolisme liturgique. Outre la bibliographie générale une « littérature » très copieuse mise au bas des pages permet de compléter les recherches de détail. Naturellement tout n'est pas neuf ni définitif. Les citations scripturaires se multiplient parfois en forme de concordance de nul intérêt pour le sujet ; les développements relatifs aux adaptations liturgiques surabondent ; les références sont ici ou là de haut luxe ; la description — sans aucune illustration — et la classification sont réduites à un minimum insuffisant sur quelques points. Mais tel qu'il est, d'une lecture facile et attachante, assez riche d'observations nouvelles et précises et coordonnant les matériaux anciens, ce petit livre rendra service aux biblistes à qui il convenait de le signaler.

En travaillant à relever les Chaînes des Pères grecs, le professeur Faulhaber de Wurzbourg a rencontré des notes exégétiques sur Isaïe fort intéressantes, qu'il publie aujourd'hui (2). Ce sont de courtes gloses visant soit le sens littéral, soit plutôt le sens allégorique. Le texte auquel elles s'appliquent aujourd'hui a été utilisé par Holmes-Parsons et désigné par eux sous le numéro 16, mais M. Faulhaber pense que le texte primitivement visé était plus rapproché de celui que représente le manuscrit Alexandrinus, et c'est ce dernier qu'il a imprimé comme thème des gloses.

L'auteur des gloses n'est pas nommé. Par une suite de rapprochements, Faulhaber conclut à Hesychius de Jérusalem. Les déductions sont solides. En tout cas, l'auteur

(1) *Streifzüge durch die biblische Flora.* Biblische Studien V, 1 ; XIV-167 p. ; Frib., Herder, 1900 ; 4 marks.

(2) *Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiæ prophetæ...* Friburgi Brisgoviæ, Herder, 1900. Un vol. de xxxiv-222 pp.

habitait Jérusalem, on trouve dans son texte un certain nombre d'allusions topographiques qui ne s'expliqueraient pas ailleurs. Le savant éditeur nous pardonnera d'en donner un échantillon aux lecteurs de la *Revue*. C'est une contribution qui n'est pas sans importance pour la connaissance de la tradition géographique au ve siècle, époque que Faulhaber assigne à ses gloses. Il est d'ailleurs remarquable que l'auteur est beaucoup mieux informé sur Jérusalem que sur la Palestine. Ce qui le frappe à Jérusalem et à Bethléem, ce sont les grands sanctuaires élevés par la piété des fidèles. La nouvelle Jérusalem est embellie par les gentils (sur **60** 9, 10, 13), les mystères qu'on y célèbre sont continus et donnent la joie (**60** 15). Dans la pensée du prêtre de Jérusalem, Sion est le centre de l'Eucharistie : les mystères de Sion (**31** 9), les mystères opérés dans Sion (**46** 13), Sion a engendré le peuple fidèle en un seul jour quand le Christ a transmis les mystères (**66** 8); c'est à Sion que les apôtres sont demeurés après le crucifiement (**25** 5). Mais toutes les prérogatives de Sion lui viennent du Golgotha. Lorsque le prophète dit : « Monte sur une montagne élevée, toi qui évangélises Sion » (**40** 9); la glose porte : « le Golgotha, car c'est de là que sont venus à Sion les mystères. » Dans le symbolisme des gloses, la montagne ne représente pas Sion, mais le Golgotha : « La montagne du Seigneur » (**2** 2); gl. : « le Golgotha »; — « La maison du Seigneur » (**2** 2); gl. : « l'Anastasis, car c'est la maison du Christ qui sera élevée au-dessus de toute la terre »; — « Un signal sur une colline (**30** 17) »; gl. : « la croix, car elle porte sur le Golgotha le trophée de la victoire du Seigneur »; — « Ma montagne sainte » (**65** 9); gl. : « le Golgotha et l'autel ». — Il résulte de cette assimilation de l'Anastasis et du Golgotha à la haute montagne où est la maison du Seigneur que l'Anastasis et le Golgotha avec la croix étaient au même lieu. Le tombeau du Christ était dans une caverne taillée : « La pierre que vous avez taillée » (**51** 1); gl. : « dans la caverne taillée dans laquelle Joseph a préparé le tombeau où le Seigneur a été placé ». Il y a quelques allusions, malheureusement insuffisantes, à certains points de Jérusalem. Si Jérusalem est comparée à une tour (**5** 2), c'est qu'elle est visible de loin. L'aqueduc de la piscine d'en haut (**36** 2) « est un lieu en avant du mur de Jérusalem, connu encore maintenant des habitants ». Il semble que le troisième grand sanctuaire est Bethléem. « Tes vallées choisies » (**22** 7); gl. : « Bethléem, Sion, l'Anastasis »; — « L'âne... la crèche » (**1** 3); gl. : « le peuple des gentils, celle de Bethléem ou la table mystique ». — « La grotte élevée » (**33** 16); gl. : « car la grotte de Bethléem est très élevée, surtout par la grâce ». Il y a beaucoup d'allusions à la géographie de la Palestine, plus peut-être que dans aucun autre commentateur, fût-il palestinien comme Procope de Gaza. Cependant cette géographie est beaucoup moins réelle que celle d'Eusèbe; les consonances mal saisies tiennent parfois lieu de recherches exactes. Voici d'abord des données justes : « Comme un fleuve » (**48** 18); gl. : « c'est-à-dire rempli et perpétuel, car la plupart des fleuves ne coulent pas »; — « Rinocoroure, ville qui limite l'Égypte et la Palestine » (**27** 12); — « Saron est devenue un marais » (**33** 9); gl. : « la Judée sans fruit, car Saron est confin de la Judée »; — « Les déserts du Jourdain » (**35** 2); gl. : « les lieux du baptême, car le Jourdain était situé dans un désert »; — « Lachis » (**36** 1) »; gl. : « c'était une ville de Judée; c'est maintenant un bourg dans les confins d'une ville voisine de Jérusalem qu'on nomme Eleuthéropolis »; — « Arnon » (**15** 3); gl. : « Arnon, confin de Moab situé vers Israël »; — « Jusqu'au puits d'Élim » (**15** 8); gl. : « il était dans les confins de Moab; c'est de lui qu'il est dit dans les Nombres (**21** 16) : C'est le puits dont le Seigneur a dit à Moïse : Rassemble le peuple et je leur donnerai de l'eau à boire ». Ce dernier rapprochement exé-

gétique est déjà forcé, mais ce qui est plus étrange, ce sont les assonances qui vont maintenant guider notre géographe. « La ville d'Ariel » (**29** 1); gl. : « la métropole des Moabites qu'on nomme Aréopolis »; — « où est le dieu de Aïmar et de Arphath » (**36** 19); gl. : « c'est-à-dire le dieu de Damas, car ce sont les fleuves de Damas » (!); — « et le dieu de la ville de Seppharim » (*eod. loc.*); gl. : « de la Samarie, car c'est une ville qui a appartenu à la Galilée, — on la nomme maintenant Diocésarée ». Ici le glossateur confond Sepharvaïm en Chaldée avec Sepphoris! — « Le chemin d'Aroniim » (**15** 5); gl. : « la montagne où est mort Aaron, car elle appartenait aux Moabites ». Ici Khoronaïm de Moab est considéré comme dérivé d'Aaron et il en résulte que la mort d'Aaron est placée au pays de Moab. Voilà des cas précis de géographie étymologique; on n'hésite pas à faire une identification d'après des assonances qui n'existent même qu'en grec. Et il s'agit d'un prêtre instruit, vivant à Jérusalem. C'est à signaler à ceux qui engagent si facilement « la tradition de la sainte Église de Jérusalem » comme un témoin irréfragable. C'est encore probablement une simple combinaison qui fait dire à l'auteur : « l'eau de Remmon » (**15** 9); gl. : « c'est un lieu de Moab où ils avaient l'autel idolâtrique et l'eau était naturellement souillée par le sang des victimes ».

Il est difficile de savoir où Hésychius place Rama de Saül (**10** 29); il suppose qu'on y entendait la voix de ceux qui pleuraient lorsque Hérode fit massacrer les enfants de Bethléem. Les autres villes mentionnées dans ce texte d'Isaïe sont dites près de Rama.

L'intérêt géographique est loin d'être le seul en cause. On trouve en particulier dans les gloses des allusions malheureusement imprécises aux autres traductions grecques qui figuraient dans les Hexaples. M. Faulhaber a édité son texte tel quel, nettoyé seulement au point de vue de l'orthographe. Il semble que sur **36** 22 il serait tout à fait nécessaire de lire ἔθος au lieu de ἔθνος.

Il faut citer aussi un excellent travail qui a pour but d'éclaircir les problèmes compliqués des radicaux sémitiques. Frappé, dans ses lectures, du phénomène assez fréquent de l'homonymie, M. F. Schulthess (1), a fait une sélection d'une cinquantaine de mots environ : il les examine, les analyse, part du phénomène empirique, la diversité du sens littéral cachée sous les mêmes consonnes pour conclure à une ou plusieurs racines primordiales différentes; la racine syriaque pr'a p., ex., correspond à l'arabe : a) prgh., b) pr'a, c) prḍ. Son étude doit servir à la lexicographie sémitique en général. S'il prend le syriaque comme base de ses recherches, c'est que « par la fixité de son orthographe, le nombre de ses anciens manuscrits, la connaissance que nous avons du temps où il était parlé », il offre des avantages que ne garantissent pas les autres langues, même l'arabe « un agglomérat composite de tous les dialectes ». La méthode peut aboutir à un résultat utile, à la condition de distinguer nettement la signification littérale première, du sens figuré, et d'observer les règles des diverses permutations ou attractions, si fréquentes dans les dialectes sémitiques.

Avec le dictionnaire de Brockelmann, l'auteur aurait pu mentionner celui du P. Brun qui ne paraît pas lui être inférieur.

Travaux espagnols. — M. le Chanoine Valbuena a publié en un volume les lettres adressées au P. Arintero dans le *Correo español*. Le volume (2) a pour but de

(1) *Homonyme Wurzeln im Syrischen*, Ein Beitrag zur semitischen Lexicographie von Fried. Schulthess; Berlin, Reuther, 1900; XIV-104 pp. — 4 M.

(2) *Cubrió el diluvio toda la tierra?* Toledo, 1897; in-16 de XX-396 pp.

prouver l'universalité absolue du déluge, niée par le P. Arintero. Disons en passant que ce dernier n'est pas *augustin* comme le pense M. le professeur Forget (*Divus Thomas*, 1900, p. 79), mais *dominicain*. Toute la discussion est récréative. Il y aurait beaucoup à dire sur l'installation « scientifique » de l'arche de Noé d'après le savant Père Mir, de la Compagnie de Jésus (p. 368) qui distingue *behema*, ou les animaux qui vivent de végétaux, *ḥayat* ceux qui se nourrissent d'animaux, et *remes* les mammifères qui ne sont ni oiseaux ni poissons. Mais on n'éprouve pas l'envie de rire en voyant avec quel sérieux terrible l'auteur traite ces questions et son évidente sincérité. Disons même avec quelle implacable logique il oppose à son adversaire un dilemme sans échappatoire : « Il n'y a pas à s'échapper, mon Père; dans votre théorie, ou tous les hommes n'ont pas péri, ou tous les animaux ont péri avec eux; ou défendez avec moi la tradition, ou allez défendre la race de Caïn avec l'abbé Motais. Vous vous trouvez dans une position fausse où vous ne pourrez vous soutenir sans un miracle... d'équilibre » (p. 176). Et il voit très bien que, contraints de choisir, les gens pourraient bien aller en masse « grossir les files de l'abbé Motais ». « Qui obtiendra la victoire, il est difficile de le présager » (p. 48). Et cependant il prévoit le jour où il demeurera seul (p. 34). Il ne veut pas se rendre coupable d'un crime de « lèse-antiquité », mais il est prêt à effacer tout ce qu'il a écrit si on lui oppose un seul fait bien démontré, incompatible avec l'opinion traditionnelle... Et c'est en somme un signe du progrès des idées que de voir un homme si convaincu reconnaître comme admissibles et défendables toutes les théories restrictives, même celle de l'abbé Motais, pourvu qu'on les propose comme de simples hypothèses. Cela n'est plus que de l'opportunisme, car si l'autorité de l'Écriture ou de l'Église n'impose pas l'universalité, pourquoi ne pas dire qu'on la juge improbable? Les Espagnols sont trop bons théologiens pour faire cas de ce congruisme.

Le même vaillant auteur a publié le second volume de son grand ouvrage, *Egipto y Asiria resucitados* (1). Et il faut sincèrement le féliciter des belles qualités dont il fait preuve : essai loyal de défendre la Bible avec des armes purement scientifiques, lectures considérables, désir accentué de se tenir à jour des découvertes, renseignements variés présentés avec un jugement solide, ce ne sont pas des avantages médiocres dans une situation où M. Valbuena est en somme un initiateur. D'après Menendez Pelayo qu'il approuve, sans les noms de Torres Amat, Garcia Blanco et Caminero, l'histoire de l'exégèse en Espagne au XIXe siècle serait une page blanche. Aussi les attaques n'ont pas manqué contre le savant Chanoine, on l'a même chansonné, et si je l'entends bien, ce n'est pas du côté qu'il taxait de libéralisme que sont venus les coups! Parmi ses adversaires il ne compte pas un savant, *à moins qu'on ne donne ce titre à Clarin* (p. x), et en vient à regretter des adversaires courtois comme le P. Arintero. Mais cela même ne donne-t-il pas à penser au docte auteur? Et si l'Espagne s'est tenue à l'écart des études scripturaires pendant plus d'un siècle, serait-ce que personne n'a marché pendant ce temps? et lorsqu'il ne s'agit nullement du dogme, ne faut-il pas tenir compte du travail acharné de la critique? Plutôt que de relever dans un ouvrage si plein d'espérances quelques erreurs de détail, nous aimons mieux former le vœu de voir beaucoup d'intelligences aussi vigoureuses que celles du chanoine Valbuena se consacrer aux études bibliques d'après le programme tracé par le cardinal Gonzalez. Valbuena est, lui aussi, renfermé dans un dilemme : ou se remettre à dormir avec ceux qui lui reprochent de les avoir réveillés, ou marcher avec le cardinal Gonzalez, sans crainte de se trouver mêlé à la race de Caïn.

(1) Toledo, 1898, in-8° de XII-616 pp.

Palestine. — *Église de Saint-Étienne.* M. Couret, le savant auteur de la *Palestine sous les empereurs grecs*, a bien voulu nous écrire : « Dans les Bollandistes (édition Palmé), t. IX d'octobre, p. 361, § 10, il est question de soixante martyrs, pèlerins de Terre Sainte, qui après avoir subi la torture à Césarée, auraient été crucifiés *à Jérusalem*, vers l'année 723. Ces martyrs auraient été ensevelis, par les soins du pieux Jean de Césarée, auprès de l'église de *Saint-Etienne de Jérusalem*. Donc cette église n'aurait point été détruite en 614 par les Perses, ou, du moins, avait été réédifiée postérieurement, mais bien antérieurement à Charlemagne. Voici le texte latin : « Dei amore flagrantissimus Joannes, cum Caesarea Jerosolymas perrexisset, in suburbiis ad sacras aedes sancti Stephani mercatus locum, cujus vicinum sancti exoptarant, post aliquot dies precibus impetravit ut corpora sanctorum sexaginta martyrum e cruce detraherentur, quae in praedicto loco deposuit »... (p. 361, § 10; cf. p. 359, § 7 et p. 360, § 8. Cf. Tobler *Descriptiones Ter. Sanct...*, p. 335). Nous croyons que la seconde des conclusions de M. Couret est la vraie. Il est fort douteux que l'église de Saint-Étienne ait pu échapper aux ravages des Perses. Les fouilles ont fait constater partout une couche de cendres qui marquait sa destruction violente par l'incendie. Mais c'est précisément dans le temps qui suivit la victoire d'Héraclius que les monuments détruits et non compris dans la première restauration de Modeste ont pu être le plus aisément réparés sur des proportions plus humbles. Saint-Étienne, église et couvent, a pu sortir alors de ses ruines. Son vaste cimetière était naturellement indiqué pour recevoir les reliques des martyrs. Il serait à souhaiter que leur culte pût être repris, puisque le même document mentionne l'éclat du culte ancien au 21 d'octobre.

L'Orient Latin, VIII, 1-2. Dans les « Documents inédits... » publiés par M. Kohler il faut signaler (p. 1-9) la lettre d'un moine limousin énumérant les reliques rapportées de son voyage en Terre Sainte. L'authenticité des reliques soulève des doutes graves, mais l'inventaire offre beaucoup d'intérêt par les noms divers qu'il enregistre. — De M. Kohler encore, les « Chartes de l'abbaye de Notre-Dame de la Vallée de Josaphat ». Une partie des archives de la célèbre abbaye avait été éditée déjà en 1880 par M. H.-F. Delaborde. La publication nouvelle comprend 88 pièces, la plupart inédites et d'une haute valeur pour la connaissance de la Palestine médiévale. Ce n'est qu'une analyse donnée à titre provisoire sur la foi d'une copie insuffisante en attendant la publication des textes. L'annotation extrêmement sobre sera développée dans l'édition définitive et il serait indiscret d'insister. En matière de topographie pourtant il y aurait lieu en maint endroit à plus de précision. En voici seulement deux exemples. Casal *Aschar* (p. 112, 1) près de Naplouse, identifié avec « el-Achaïr » pourrait être tout simplement *'Askar* ; d'autant mieux que les chartes 41 et 43 (p. 146, 151) font de *Balathas* un casal dépendant de Aschar : or Balathas dont on dit (p. 148, note 6) qu'il « devait se trouver dans le territoire de Naplouse », paraît n'être autre que le *Balâṭa* moderne à moins d'un kilomètre de 'Askar. Charte 9, *Zonia*, qui « paraît avoir été voisin de Jérusalem » (p. 119 note 11), est le nom ancien bien connu du village de *Ṣôba*. Il avait déjà été relevé par M. Cl.-Ganneau (*Archaeol. Res.* I, p. 480) et se rattache dans la tradition locale à une légende sur laquelle il y aura lieu de revenir quelque jour. Ici ou là, dans les notes, une coquille embarrasse la lecture : je signalerai, p. 146, note 8, la référence «... p. 545 », à lire «... p. **454** ». — M. Hagenmayer continue (p. 275 ss.) son travail sur la classification chronologique des événements de la première Croisade : clair, méthodique, d'une excellente érudition.

Mittheilungen u. Nachr. DPVereins, n° 5 pour 1899, daté du 13 mars 1900. M. le le Prof. Brünnow finit la série des inscriptions recueillies dans son voyage de 1898 en

transjordane. Elles sont relatives surtout à l'histoire de la province romaine d'Arabie et il faut souhaiter de les voir prochainement mises en œuvre dans l'ouvrage définitif où M. B. étudiera cette histoire. En une première lecture des inscriptions je remarque trois textes de la *R. B.* (1898, p. 102, n° 3; p. 103, n° 7; p. 105, n° 1) repris et donnés d'après des copies meilleures et plus complètes. En bon nombre de cas le façsimilé est en désaccord avec la transcription : p. 81, n° 31, ligne 1 : NYMH = νόμη; p. 82, n° 35, l. 4 : FI = Fl.; n° 36, l. 3-4 APXEΛΔΩ = Ἀρχελάῳ. Et dans ce numéro on renvoie seulement à la copie défectueuse d'Ewing. Voy. Cl.-Ganneau, *Etud. d'arch. or.*, II, p. 28 ss. où la lecture Ζεῦ Σαφαθηνέ, invocation au Dieu du *Ṣafâh* est préférable à Ζεὺς Ἀφαθηνε de M. B. P. 83, n° 42, l. 4 : les débris de lettre transcrits [.ρ] pourraient l'être aussi bien par [ρρ] et Ἀρραηνοῦ donnerait apparemment le gentilice de Ἄρρα = *Raha* (cf. Waddingt., n° 2308 et notes sur 2301). P. 84, n° 43, l. 1 Λ = δ; n° 44, l. 6, FΓ = ἐφ; n° 45, l. 3, C omis, l. 5 T = π; p. 85, n° 46 est dans Wadd. n° 2344, avec la leçon peut-être meilleure Γαιρήλου au lieu de Γεαρήλου; p. 86, n°s 49, l. 6, 50 l. 5, 52 l. 9, on ne voit pas ce que deviennent les sigles NK. C, Λ; p. 87, n° 54, l. 1 un Є est introduit dans la transcr. de Βερενικιανοῦ; 55, l. 2 ⊥ = ι; p. 91 n° 61, l. 1 Λ = λ, F = σ; l. 2. ω////ω =? — Dans les *Nachrichten* M. le Prof. L. Gautier fait allusion à des fragments de la stèle de Mésa qui seraient encore à recueillir et on enregistre une allocation impériale de 25000 marks pour les travaux de la société en Palestine.

Zeitschrift d. DPVereins, XXII 3. *Zur Orientirung der Arculf'schen Planzeichnung des Zionskirche...* par M. l'abbé Mommert est destiné à démontrer aux représentants de la « modernen » (*aliàs* neuesten) « Tradition » (?), depuis Zahn jusqu'au « Cardinal-Patriarch » (?) de Jérusalem qu'ils disent faux en localisant la *dormition* de la très sainte Vierge dans l'angle nord-ouest de l'ancienne basilique. C'est dans l'angle sud-est qu'il faut manifestement chercher si on sait lire le plan d'Arculphe et un autre du moyen âge. On trouvera le point de vue de la controverse un peu rétréci et les bases précaires. — Le Dr Fries expose (p. 118 ss.) les résultats des « plus récentes recherches sur l'origine de l'alphabet phénicien ». L'usage de l'écriture cunéiforme au quinzième siècle avant notre ère en Palestine (tablettes de Tell el Amarna) lui paraît exclure la possibilité de l'existence de l'alphabet phénicien, beaucoup plus pratique et moins compliqué. Comme d'autre part l'écriture a dû avoir une immense période d'évolution avant d'aboutir à la forme que nous lui connaissons dans la stèle de Mésa, il faut admettre que l'alphabet aura été importé en Palestine entre les quinzième et dixième siècles avant Jésus-Christ. Les caractères dériveraient de l'écriture mycénienne et leurs noms du cunéiforme primordial. L'emprunt mycénien s'expliquerait par l'immigration des Philistins, Pélasges venus de Caphtor (Crète) vers le onzième siècle avant Jésus-Christ. Cette thèse est devenue plus intéressante par la découverte encore mal expliquée des antiques inscriptions crétoises ; en tous cas l'origine égyptienne perd du terrain dans le monde savant. — M. Hartmann, *Beiträge zur Kenntniss der Syrischen Steppe :* notes historiques et topographiques sur le désert compris entre Damas et l'Euphrate.

Das heilige Land, 1900, heft. 2. — M. l'architecte H. Renard communique les plans et un croquis de la basilique projetée pour la *Dormition :* une rotonde avec six chapelles sur le pourtour, une abside profonde à l'orient pour l'autel principal et le chœur, et un petit porche à l'occident. Le sanctuaire sera desservi par des Bénédictins de la congrégation de Beuron, et malgré les difficultés que présentait la forme du terrain (cf. *RB.* 1899, p. 141), l'abbaye formera avec l'église un harmonieux ensemble de constructions. Les travaux doivent commencer incessamment. Un autre

terrain plus vaste a été acquis par la Société de Cologne entre Saint-Étienne et la porte de Damas, en vue d'un nouvel hospice avec église et école. Dans les premiers déblaiements on a découvert des ruines qui seront mieux étudiées plus tard. L'empereur, dont la libéralité n'exclut nullement ses sujets catholiques, vient de leur accorder un subside de 8.000 marks pour leurs écoles de Jérusalem.

PE Fund, Quarterly Statem., avril 1900. — M. Macalister qui a repris au printemps dernier à Jérusalem l'exploration de l'ouâdy Rabâby, a retrouvé plusieurs textes connus par des copies incorrectes et considérés comme disparus. Il publie seulement (p. 101 s.) une de ces inscriptions tracée au minium en mauvaise écriture sur une paroi non aplanie. La lecture est Μνῆμα ἅμα φέρον τὰ τοῦ Εὔγενος [sic] ὁ Κομίου· τοῦ πάτρος Ἁγιας Σιὼν *Tomb bearing at once the* [*names*] *of Eugenos the son of Komios* [*and*] *of his father. Belonging to Holy Sion.* Il signale la lecture différente du P. Lagrange communiquée verbalement dans un premier examen de l'original. Μνῆμα ἁμαφέροντα του Εὔγη (?). Νοσοκομίου τοῦ πατριάρχου. En attendant l'étude d'ensemble annoncée il serait indiscret d'entrer dans un plus grand détail. — P. 104 ss. M. Macalister donne sur « la musique vocale » des paysans de Palestine une série d'observations précisées par des exemples. — Les notes de M. Cl.-Ganneau, p. 110 ss., sur vingt et un textes hébreux, grecs et latins de la collection du baron d'Ustinow se réduisent à quelques remarques paléographiques et philologiques. Sur ces textes neuf étaient déjà publiés. Parmi les autres on ne voit pas toujours sur quoi repose l'étude; l'auteur paraît n'avoir pas eu les estampages sous les yeux et il y a quelque sujet de douter que les fac-similés soient tous des reproductions directes. On aimerait aussi à connaître l'avis du savant professeur sur l'authenticité de l'une ou l'autre de ces épitaphes; peut-être les commentera-t-il quelque jour plus au long. — P. 123 s. *Une tablette cunéiforme* (non lue), *sarcophage et cippe à inscr. latine*, trouvés à Beyrout, avec des photographies, par M. H. Porter. — Le Rév. Hanauer raconte les origines et le développement de la colonisation moderne en Palestine. Cela ne comprend que le mouvement protestant et juif, mais les détails curieux et peu connus aujourd'hui qu'il a recueillis seront lus avec le plus vif intérêt. — M. le Dr Schick peut avoir raison de placer *the Tower of Edar* au Qala'ah des vasques dites de Salomon, mais pas de fusionner Edar-Etam, même en trouvant des similitudes de transformations linguistiques telles que « Sychor = Sychem », p. 144. — Le Rév. Birch veut prouver, p. 165 s., que dans l'histoire de Josué (10 12) le soleil ne s'est pas arrêté sur Gabaon ni la lune en face et que **Eccli.** 46 4 a tort de prétendre qu'il y eut « un jour aussi long que deux ». — M. P. Baldensperger consacre à la paysanne palestinienne une étude non moins importante que celle donnée naguère sur la femme de ville. — Dans les *notes and news* on peut lire que les recettes du Fund dans l'exercice de 1899 ont atteint le joli chiffre de 67.500 francs.

Le Congrès romain d'archéologie chrétienne (17-25 avril) n'a pas abordé directement les questions bibliques. Plusieurs communications y ont cependant intéressé les Palestiniens présents à ses séances.

Jérusalem et Rome se sont trouvées en contact à propos de la mosaïque de l'Église pudentienne. De Rossi la nommait « la plus précieuse d'entre les mosaïques chrétiennes », et dans son monumental ouvrage sur les mosaïques romaines (1), il s'était efforcé de discerner les parties restaurées, soit d'après l'examen du monument, soit d'après les comptes des architectes conservés aux archives pontificales.

(1) Rome, Spithœver, sans pagination.

L'illustre archéologue pensait que les architectures donnaient la perspective de l'ancienne Rome à la fin du IVe siècle, date qu'il attribue à la mosaïque. La découverte de la mosaïque de Mâdaba avec ses basiliques de la sainte cité a suggéré au R. P. Grisar que la mosaïque romaine représentait précisément les grandes basiliques constantiniennes de Jérusalem (1). Il suffit d'un coup d'œil sur une reproduction de la

Mosaïque de l'Église pudentienne.

mosaïque pudentienne pour reconnaître le bien fondé de cette opinion. Au centre, le Calvaire avec la croix; à gauche la coupole de l'Anastasis avec les propylées et le *martyrium* de sainte Sylvie. A droite, l'Église de l'Ascension est désignée par ce trou du sommet, rappelant que le Sauveur était là monté au ciel. Au Congrès romain, le R. P. Cré a proposé d'identifier le dernier édifice de droite avec l'*Eleona*, la troisième des basiliques constantiniennes dont il a retrouvé la place au couvent du *Pater* sur le mont des Oliviers. L'édifice rectangulaire représenterait les portiques, la basilique qui semble avoir deux étages serait celle de l'Éléona. Malheureusement, cette partie a beaucoup souffert, et il est difficile de savoir en quoi consistent les restaurations, même après l'analyse minutieuse de de Rossi. La basilique dont nous venons de parler est complètement absente d'une chromolithographie qu'il avait destinée à reproduire le plus ancien état. D'autre part, elle se trouve dans une seconde gravure qui corrige la première et qui donne en clair les parties nouvelles, en sombre le fond primitif. La basilique figure ici partie en clair, partie en sombre; mais ne faut-il pas tenir compte du jeu des ombres? De plus, de Rossi déclare que « les créneaux bifurqués sont un caprice du restaurateur » et ces créneaux sont droits dans l'état actuel, en sombre dans la gravure! Quoi qu'il en soit, les restaurateurs n'auraient certainement pas ajouté un édifice inconnu au dessin primitif, on ne saurait douter de l'existence de cette basilique en cet endroit. Était-ce bien l'Éléona, ou, par le

(1) *Analecta*, diss. XIII.

double étage, n'entendait-on pas marquer le cénacle? Le dernier édice à droite avait-il d'abord l'aspect d'une porte? On ne saurait trancher ces questions absolument. Quoi qu'il en soit, c'est bien Jérusalem qui est ici reproduite dans sa gloire nouvelle. On peut même affirmer qu'autrefois nul ne s'y trompait, comme le prouvent les vers de Florus, poète du IXe siècle, à propos d'une basilique de Lyon. Ils ont été cités par de Rossi et il est assez étonnant qu'on n'ait pas compris que la Jérusalem vivante était primitivement la Jérusalem renouvelée par Constantin comme image de la Jérusalem céleste. Voici ces vers :

Martyribus subter venerabilis emicat aula
Martyribus supra Christus rex præsidet altus.
Circumstant miris animalia mystica formis
Nocte dieque hymnis trinum inclamantia numen.
Adstat apostolicus pariter chorus ore corusco
Cum Christo adveniet certo qui tempore iudex.
Viva que Hierusalem agno inlustrante refulgens
Quattuor uno agitat paradisi flumina fonte.

Après les basiliques de Jérusalem, le temple d'Hérode a été admis à figurer sur le programme. M. Régis, architecte italien, a proposé et expliqué une reconstruction qu'il fera prochainement paraître, après avoir complété sur place les études qu'il avait déjà faites à Jérusalem.

Le R. P. Germer-Durand a produit la photographie de dessins assez frustes trouvés par lui dans les grottes de Beit-Djibrin; il y voit un homme priant les bras étendus dans l'attitude des *orantes* des catacombes. Le P. Lagrange a offert au musée de Saint-Pierre deux lampes où se profilent en relief le chandelier à sept branches et peut-être les deux colonnes du temple à l'état isolé; il a insisté sur le concours réciproque que peuvent se prêter les recherches topographiques et l'archéologie. Dans le même ordre d'idées, M. Gamurrini, l'éditeur de sainte Sylvie, a montré les souvenirs primitifs du Christianisme attaché aux voies romaines qui ont servi à sa diffusion.

Les congressistes ne se sont pas contentés de parler et d'entendre. On a résolu d'agir, on a fait des vœux. Un des plus désirables serait bien la réédition de l'*Oriens christianus* de Lequien, si difficile à trouver et d'ailleurs incomplet. Les découvertes épigraphiques à elles seules ont augmenté considérablement le nombre des évêques d'Orient dont nous connaissons les noms. Le R. P. Petit des Augustins a offert son concours au nom de l'École d'études byzantines de Constantinople, et M. Duchesne, président du Congrès, a promis son appui à cette généreuse initiative.

Travaux anglais. — Parmi les nombreux manuscrits apportés de la Génizah du Caire, se trouvaient quelques palimpsestes, livrés par MM. Schechter et Taylor à Mmes Lewis et Gibson pour être déchiffrés et édités. Ce sont des textes syriaques de Palestine (1).

Trente fragments divers, auxquels ces dames en ont joint quatre autres de leur propre collection, ont été examinés, étudiés, utilisés. Chaque document est l'objet d'une description spéciale qui permet au lecteur de s'en faire une idée exacte, surtout d'après les huit fac-similés placés au commencement de l'ouvrage. En règle générale

(1) *Palestinian Syriac Texts from palimpsest fragments*, edited by A. S. Lewis and M. Gibson; Cambridge University press, 1900; 5 sch.

le syriaque a pu être distingué sous les caractères hébreux sans le secours d'un réactif; parfois, cependant, la chimie a dû prêter son concours. Ces fragments si divers ne seraient pas, d'après les éditeurs, les parties d'un Lectionnaire quelconque, mais les restes d'une ancienne version syriaque traduite du grec. C'est ce qui ferait leur mérite particulier; c'est aussi ce qui nous porterait à regretter davantage le malheureux état de ces vénérables débris. Ils contiennent quelques versets incomplets de : Nombre, Deutéronome, Psaumes, Isaïe. Jérémie est mieux représenté; Ezéchiel, Osée et Joël figurent pour la valeur d'une vingtaine de versets. Pour le Nouveau Testament, l'év. de saint Jean, ép. aux Romains, II Corint., I Thess., II Timoth., Tit., occupent une étendue plus grande, sans atteindre une importance notable. Quelques fragments de *Credo* et de la Vie de saint Antoine complètent l'ensemble. A côté du syriaque le texte grec correspondant a été imprimé. Il est emprunté à l'édition de Swete pour le Deut., au Codex Chisianus pour Jer., au Codex Marchalianus pour Joël et Os., à l'édition de Westcott et Hort pour le N. Test. — Inutile de louer l'exécution matérielle de l'ouvrage : il sort des presses de l'université de Cambridge.

(*L'abondance des matières nous oblige à renvoyer au numéro d'octobre la suite des travaux anglais.*)

ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ET FACULTÉ DE THÉOLOGIE

AU COUVENT DOMINICAIN DE SAINT-ÉTIENNE, A JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1900-1901 (octobre à juillet).

Theologia dogmatica. — *De Deo uno et Trino.* Feria III^a, V^a et Sabbato, hora 8^a a. m.

R. P. Antoninus JAUSSEN.

Theologia moralis. — *De actibus humanis et ultimo fine.* Feria II^a, IV^a, VI^a, hora 8^a a. m.

A. R. P. Mag. Alph. AZZOPARDI

Philosophia. — *Logica (Ontologia; Histoire de la philosophie).* Feria II^a, III^a, IV^a, VI^a et Sabbato, hora 8^a a. m.

R. P. Vincentius DELAU.

Jus canonicum. — Feria II^a et Sabbato, hora 3 1/4 p. m.

R. P. Raphaël SAVIGNAC.

Exégèse du N. T. — *Évangile de S. Jean.* Mercredi et Vendredi à 3 1/4 s.

R. P. *N.*

Introduction à l'A. T. — Mercredi et samedi à 10 h. m.

R. P. Marie-Joseph LAGRANGE.

Théologie biblique. — Mardi à 10 h. m.

R. P. M. J. LAGRANGE.

Géographie de la Terre Sainte et topographie de Jérusalem. — Lundi et vendredi 10 h. m.

R. P. Hugues VINCENT.

Langue hébraïque. — *Grammaire.* Mercredi et samedi à 3 1/4 s.

R. P. H. VINCENT.

Langue grecque. — *Grec des LXX et du N. T.* Lundi et vendredi 4 1/2 s.

R. P. R. Savignac.

Langue araméenne. — Mardi et samedi à 9 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Langue arabe. — Mercredi et vendredi à 4 1/2 s.

R. P. A. Jaussen.

Langue assyrienne. — *Éléments.* Vendredi à 4 1/2 s.

R. P. M.-J. Lagrange.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.
Excursion de la journée entière, une fois par mois.

Voyages :

Ier, du 8 au 19 octobre. — Néby Mousa, Jéricho, Tell er-Râmeh, Mâdaba, Baal-Ma'on, Machéronte, l'Arnon, Dibon, Rabbah, Kérak, Ledjoun, Oumm er-Resâs, Mechatta, 'Araq el-Emir, 'Aïn Douk, Jérusalem.

IIe, du 4 au 11 février. — L'Hérodium, Téqo'a, 'Aïn Djedy, Sebbeh, Zouweira, Carmel, Hébron, Beit-Zakâriya, Jérusalem.

IIIe, du 9 avril au 6 mai. — Bethel, Tayebeh, Phasaélis, Qarn Sartabeh, 'Adjloun, el-Hosn, Dera'at, Bosra, Qanawât, Chahbah, Brâk, Damas, Abila Baalbek; la Beqa'a, Hâsbeya, les sources du Jourdain, Hounin, Cadès, Tibériade, Nazareth, Ledjoun, Césaréc, Lydda, Modin, Emmaüs-Nicopolis, Jérusalem.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS

ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES

IV. LA RÉDEMPTION MESSIANIQUE

Nous abordons la thèse de la rédemption messianique. Deux questions se posent immédiatement : comment Jésus a-t-il envisagé l'humanité et avait-elle besoin de salut? Est-ce par sa mort qu'il a entrepris de la sauver? Il ne nous échappe pas combien les éléments multiples dans lesquels cette étude se résout la rendent difficile, combien surtout ce chapitre de l'œuvre de Jésus-Christ d'un intérêt si vif, nous pourrions dire tragique, pour la conscience chrétienne, étonne le lecteur du dehors. A cette page d'histoire vivante sont attachés tant de problèmes soit de l'ordre métaphysique, soit de l'ordre moral! et il semblerait qu'elle ne puisse se déchiffrer pleinement sans la solution spéciale des uns et des autres. D'autre part, et assez souvent, elle n'est pas comprise par un esprit chez qui le sens religieux n'a jamais été éveillé, qui, satisfait de sa valeur morale et de ses victoires d'honnêteté, est resté étranger à la notion de péché et n'éprouve pas le besoin d'être pardonné.

Non seulement le stoïcien qui s'est fait un idéal austère du bien et du devoir, mais le théologien protestant moderne lui-même répugnent à recevoir la conception juridique ancienne du salut messianique et de la rédemption. Celui-ci maintient encore la terminologie traditionnelle du péché, de la colère de Dieu déchaînée contre le coupable, du sacrifice propitiatoire, mais grâce à des procédés d'exégèse habile, il a réussi à vider les formules de leur contenu réel, il a élaboré une nouvelle théologie, et il croit que les esprits de haute culture, même les plus difficiles, pourront l'accepter sans faire le sacrifice d'aucune des exigences de leur pensée. Le pécheur ne contracterait pas de dette vis-à-vis de Dieu; imaginer la mort de Jésus comme solde de cette dette serait un effort stérile et même puéril. Est-il possible que Dieu n'ait consenti son pardon aux hommes qu'au prix du sang de Jésus et qu'il se soit fait ainsi payer les arrérages du péché? Comment concevoir que le sacrifice de l'homme-Dieu ait pu être

requis par le Dieu-Père pour les droits hypothétiques de son honneur et de sa sainteté? Ces théologiens ont donc écarté de Jésus lui-même tout dessein, toute intention de donner à sa mort la valeur d'une rédemption. Le salut par le sang serait une construction dogmatique qui n'aurait aucun fondement dans l'évangile primitif, c'est-à-dire dans les couches sous-jacentes de nos évangiles synoptiques. C'est Paul qui en est l'architecte et le premier ouvrier. La mort douloureuse et infamante du Christ fut un des premiers problèmes qui sollicita son examen et qu'il dut s'expliquer à lui-même pour éclairer et satisfaire sa conscience. Il le résolut en assimilant le supplice du Calvaire aux sacrifices du temple. L'imagination ardente, un peu fiévreuse du pharisien qui autrefois avait adoré Dieu par l'intermédiaire des victimes immolées, en prenant part à des rites sanglants, ne répugnait pas à des rapprochements aussi lugubres. Jésus en croix lui apparut comme la victime du testament nouveau, qui volontairement s'offrait à la place des holocaustes de l'ancienne alliance. Le sang entra ainsi comme exigence essentielle dans le devis de rédemption que l'apôtre rédigea pour le compte de Dieu; et l'hymne du sang rédempteur fut chanté avec allégresse par les premiers chrétiens qui étaient témoins des rites mystérieux du taurobole et des initiations pleines d'attrait du culte de Mithra. Nous-mêmes, pour en avoir repris les strophes dès notre enfance, nous avons été marqués de son empreinte, que ni le temps ni une vive réaction de l'intelligence ne réussissent à user et à dégrader; et nous nous surprenons presque tous murmurant le cantique d'autrefois en l'honneur de « l'arbre resplendissant et glorieux, qui fut empourpré par le sang du divin rédempteur ».

La méthode et la direction de notre travail nous sont indiquées et même imposées par les objections que nous venons de rapporter et d'interpréter : établir par l'analyse des seuls évangiles synoptiques que Jésus est allé à la mort pour le salut des hommes. Celui qui visite Jérusalem est frappé, déconcerté par ces sanctuaires d'appareils divers et de styles croisés qui ont été érigés pour conserver un souvenir cher à nos âmes; ils ont été parfois si lourdement construits qu'ils ne nous permettent plus de reconnaître la configuration et l'orientation du lieu saint et de retrouver la roche sacrée qui seule nous est précieuse et qui souvent a disparu. La thèse du salut messianique a été assimilée à ces constructions palestiniennes; nous essaierons de dégager les assises vraiment primitives sur lesquelles ont bâti les apôtres et les docteurs, et nous espérons retrouver le roc sacré qu'elles enclavent et qui a été respecté.

*
* *

Pour comprendre tout le dessein de Jésus relatif à sa mort, il est nécessaire de montrer comment il l'a préparée; elle n'a été ni improvisée, ni contrainte; elle est un dernier acte qui couronne une série logique de pensées convergentes et de faits coordonnés. Avant d'établir que Jésus a offert sa vie comme rançon pour sauver les hommes, il importe de résoudre une question préliminaire : est-ce que les hommes avaient besoin d'être sauvés?

Bien que le Sauveur n'ait pas exposé d'une façon systématique des théories sur la nature humaine, et que ses discours nous arrivent morcelés et brisés par la tradition des synoptiques, cependant nous pouvons recueillir encore des fragments importants de sa pensée sur ce sujet. Il discute, de plus, avec des ennemis qui ont recours à des finesses exégétiques; aussi nous ne demanderons pas à son dialogue l'aisance et la souplesse de la dialectique grecque, ni la forme moderne de nos raisonnements et de nos déductions; nous nous attacherons à ses conclusions, qui sont profondes, et aux intuitions de son esprit, auxquelles le caractère de vérités absolues et éternelles ne peut être refusé. Jésus n'a jamais considéré la nature humaine au point de vue psychologique; il ne disserte pas sur l'origine de l'âme, sur les lois de son développement intellectuel. Il envisage l'homme dans sa destinée divine, et il le voit, et l'analyse en quelque sorte, dans son rapport avec Dieu : en quelle mesure il correspond à l'idéal divin et le réfléchit dans sa vie morale et religieuse. Il serait cependant tout à fait inexact de regarder Jésus comme un ennemi de la vie, de croire qu'il a dédaigné l'homme comme tel, parce qu'il aurait été atteint du pessimisme des rêveurs d'Orient. Il se dégage, au contraire, de la lecture simple de nos évangiles, l'impression saine que pour Jésus, bien que ses préoccupations fussent d'un tout autre ordre, l'éminente dignité de la nature humaine n'a pas été un vain mot. L'homme est grand; une providence intelligente et attentive constamment veille sur sa vie naturelle, et cette providence se déclare par sa bouche responsable en quelque sorte des événements qui nous surprennent et nous déconcertent, surtout de notre mort. « Tous les cheveux de votre tête sont comptés, ne craignez donc point; vous êtes de plus grande valeur que plusieurs passereaux (1). » C'est pour l'homme que le sabbat a été institué; son obligation cesse, quand nos intérêts sont lésés. « L'homme vaut plus qu'une brebis (2). »

(1) Matthieu, x, 30, 31.
(2) Matthieu, xii, 11.

Mais cette vie, malgré sa valeur en soi, n'est pas fin en soi; elle n'est pas indépendante et autonome. Aussi le point de vue que nous venons d'indiquer ne retient pas la pensée de Jésus. Le Sauveur, avons-nous dit, envisage l'homme presque uniquement dans son rapport avec Dieu, et il saisit dans ce rapport non pas tant les quelques années de vie temporelle, que l'éternité à laquelle la mort donne accès; c'est l'union étroite, la subordination essentielle des deux vies, qu'il a mission de nous révéler : combien la première est agrandie et surélevée par l'autre, combien par conséquent nous devons l'estimer, puisqu'elle est l'épreuve très courte qui fixera notre condition d'immortalité. Telle est la grande certitude de Jésus. Il l'exprime en des dires auxquels il donne une forme dure, on dirait implacable. Et de toutes les paroles dont les hommes ont réellement vécu, qui se sont imposées à leurs consciences comme principes indiscutables de vie morale, il n'en est aucune qui les ait autant remués et ébranlés. « Et que sert-il à un homme de gagner le monde entier, s'il vient à perdre son âme? Que donnerait un homme en échange de son âme (1)? » Il accumule ses exhortations pour déprendre ses disciples de leurs attaches aux biens de la terre, pour leur montrer que leur âme est plus précieuse que les richesses entassées de tout l'univers, qu'il vaut mieux se perdre soi-même et détruire, non par des mutilations sanglantes, mais par l'exercice constant de la mortification, les foyers de péché que de nuire à la vie spirituelle. « Je vous dis à vous, qui êtes mes amis : Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui, après cela, ne peuvent rien faire. Je vous montrerai qui vous devez craindre. Craignez celui qui, après avoir tué, a le pouvoir de jeter dans la géhenne; oui, je vous le dis, c'est lui que vous devez craindre (2). » Il faut entourer de respect l'âme de l'enfant même, car la plus insignifiante des vies humaines est précieuse devant Dieu. « Gardez-vous de mépriser un seul de ces petits; car je vous dis que leurs anges dans les cieux voient continuellement la face de mon Père qui est dans les cieux..... Ce n'est pas la volonté de votre Père qui est dans les cieux qu'il se perde un seul de ces petits (3). »

D'où lui est venue cette croyance en l'autre vie? Héritier de la foi d'Israël et des espérances des prophètes, a-t-il accru le dogme ancien de conceptions nouvelles? On ne peut pas dire que Jésus ait été amené par la même voie que les pharisiens à prêcher un supplément de

(1) Marc, VIII, 36, 37.
(2) Luc, XII, 4 et 5.
(3) Matthieu, XVIII, 10, 14.

destinée pour permettre au pauvre et à l'affamé de se rassasier du bon pain du ciel, parce que la justice qui se réalise dans ce monde est insuffisante, parce que les salaires que nous y touchons pour nos vertus ne récompensent pas notre travail. L'intuition du Sauveur apparaît tout autre à celui qui donne à ses diverses sentences leurs places respectives et qui les restitue dans leur plan originel. Le disciple de Jésus n'est pas invité à souffrir, à porter sa croix et à mourir uniquement et principalement pour être récompensé. L'idéal du bien est autonome, et ses exigences, son impératif relèvent d'une conscience nouvelle. Les disciples sont « Fils de Dieu », et cette conscience que le Sauveur vient d'éveiller sera le ressort tout-puissant de leur vie austère et sacrifiée; c'est d'elle seule que découlent tous leurs nouveaux devoirs. Fils de Dieu, ils devront réfléchir dans leurs actes les perfections de Dieu. La mesure du bien dans les morales anciennes est la nature de l'homme : « Quoi qu'on fasse ou qu'on dise (1), écrivait Marc-Aurèle, « il faut bien que je sois homme de bien, comme l'émeraude peut dire : « Quoi qu'on dise ou qu'on fasse, il faut bien que je sois émeraude et « que je resplendisse. » Dans l'enseignement de Jésus, la nature divine du disciple qui l'écoute est la mesure du bien à faire; elle est aussi le principal mobile de sa vertu; le salaire qu'il touchera semble disparaître.

Une autre question s'impose encore à notre examen : est-ce que la vie dans l'au-delà s'est présentée à l'esprit du Sauveur en connexion essentielle avec la résurrection, et l'âme, pour jouir de son bonheur, doit-elle attendre la grande manifestation eschatologique? ou bien l'a-t-il regardée comme indépendante du corps et comme capable d'entrer dans la gloire immédiatement après la mort? Nous pensons que le Sauveur a nettement distingué les deux principes qui constituent l'être humain, bien qu'il ne se soit pas étendu sur cette doctrine. Le principe spirituel est indépendant; il survit à la dissolution du corps; non atteint par la mort, il continue, déjà jugé, déjà fixé dans le bien, à agir selon les lois de sa nature, et il peut goûter le bonheur qu'il a mérité. Les textes sont peu nombreux; mais ils sont significatifs et peuvent produire une conviction ferme. Nous avons rappelé plus haut, d'après la rédaction de saint Luc, une exhortation du Sauveur à ses disciples : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui, après cela, ne peuvent rien faire de plus. Je vous montrerai qui vous devez craindre. Craignez celui qui, après avoir tué, peut envoyer dans

(1) Marc-Aurèle, *Pensées*, VII, 15.

la géhenne. » La forme que saint Matthieu (1) a donnée à cette sentence est digne d'un intérêt spécial : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt celui qui peut faire périr l'âme et le corps dans la géhenne. » Le dualisme de la nature humaine est aussi nettement caractérisé que dans la philosophie grecque, et si nous nous permettons ce rapprochement, c'est à la suite de Jean Weiss qui inclinerait à penser que la rédaction de saint Matthieu a été influencée par la doctrine platonicienne (2). Quant au choix à faire entre les deux formules, l'hypothèse de ce critique ne nous paraît pas vraisemblable; d'autant plus que l'autonomie de l'âme et sa survie, indépendante de la résurrection, se dégagent avec évidence d'autres textes.

C'est immédiatement après la mort, en effet, que l'autre vie commence, que s'ouvrent et le sein d'Abraham et les portes de la géhenne; l'âme seule, sans le corps, entre en pleine jouissance de la gloire. Il est dit du pauvre Lazare (3) qu'il mourut et qu'il fut porté par les anges dans le sein d'Abraham; il est mort, et bien que la parabole soit muette sur son tombeau, nous devons conclure que son âme seule jouit du bonheur du ciel. Jésus n'a pas voulu dire que le corps du mendiant fût réuni aussitôt à son âme pour lui permettre d'entrer immédiatement dans la vie nouvelle. L'âme est heureuse par elle-même, comme celle du riche est torturée cruellement dans l'Hadès par elle-même, pendant que son corps repose dans un splendide monument. Sans doute, l'élément figuré abonde dans cette parabole; les joies et les souffrances surtout sont décrites comme si elles étaient essentiellement sensibles, mais on sait que les réalités les plus spirituelles, les plus dégagées des conditions de la matière, sont désignées et exprimées par des métaphores empruntées à la nature, revêtement qui cependant laisse intacte leur vérité et leur essence. Or, une des vérités que nous entrevoyons ici, c'est que l'âme est indépendante du corps et peut, sans lui, jouir d'un bonheur parfait ou cruellement souffrir.

On connaît la réponse que le Sauveur donne à la question ironique des sadducéens (4) sur la réalité de l'autre monde et sur la nature de ses joies. Jésus leur démontre premièrement que leur connaissance des écritures est incomplète; quant à la négation qui constitue l'hérésie

(1) x, 28.

(2) *Das Evangelium des Lucas*, 8e édition, p. 486. La forme de ce *logion*, dit-il en parlant de celle de saint Luc, me paraît plus primitive. Saint Matthieu fait entre σῶμα et ψυχή une antithèse qui paraît être plus grecque que palestinienne.

(3) Luc, xvi, 19-31.

(4) Luc, xx, 27-41.

sadducéenne, il ajoute : « Que les morts ressuscitent, c'est ce que Moyse a fait connaître quand, auprès du buisson, il appelle le Seigneur le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Or, Dieu n'est pas Dieu des morts, mais des vivants; car pour lui tous vivent. » Jésus a donc l'intention de prouver que ces patriarches, dont les tombeaux sont connus, ressusciteront, et il fait appel, dans ce but, à leur relation actuelle avec Dieu, qui est encore leur Dieu. Quel est le lien logique qui réunit la conclusion au principe? Dieu est être; il est l'Être existant : par conséquent il ne peut pas régner sur des morts et sur des tombes; il règne sur des vivants. La relation avec un Dieu vivant exige une vraie vie, et une relation actuelle exige une vie actuelle. Ils vivent donc, ces patriarches; et bien que leurs corps, que l'on vénère à Hébron, soient tombés en poussière, leur moi personnel et autonome n'a pas été touché par la mort. Un philosophe grec aurait jugé que le Sauveur sortait des limites de la preuve à faire, et que son raisonnement était inachevé, puisque, voulant établir la résurrection des corps, il ne concluait qu'à l'immortalité de l'âme. On a proposé différents essais pour montrer que le premier dogme était virtuellement contenu dans le second. Les critiques qui refusent à Jésus la croyance pleine en la spiritualité de l'âme et, partant, à son immortalité telle que nous la professons aujourd'hui, qui pensent que le Sauveur, comme ses contemporains, ne concevait la vie dans l'autre monde que par la réunion du corps à l'âme, déclarent qu'en établissant l'existence de cette autre vie, il affirmait nécessairement la résurrection. La vie qu'il attribue aux patriarches est ainsi réduite à une promesse de vie, à un simple billet d'assurance qu'un jour leurs corps seront de nouveau animés et qu'alors ils pourront vivre. Cette exégèse est contraire non seulement aux textes des trois évangélistes, qui témoignent d'une existence actuelle et réelle des serviteurs de Dieu, dont les corps reposent à Macphéla, mais encore à l'état d'esprit des sadducéens. Sans doute, le raisonnement de Jésus n'aboutit pas à la résurrection directement et en voie droite; il se résout en la preuve solennelle d'une vie d'outre-tombe, commencée dès la mort et indépendante du corps. Or, la négation sadducéenne s'attaquait d'abord à la spiritualité de l'âme (1) et à son immortalité; elle excluait toute permanence de l'être humain, du moi personnel et conscient. La résurrection n'était qu'une des phases de cette survie, la plus en relief, il est vrai, pour le peuple, celle qui le frappait davantage, et la négation de ce dogme marquait et classait

(1) Flavius Josèphe. *Bell. Iud.*, II, 8, 14 : Ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' Ἅιδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι. — *Ant.*, XVIII, 1, 4: Σαδδυκαίοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασιν.

à ses yeux l'hérésie de ses chefs. Dans sa réponse le Sauveur prend garde non seulement à l'objection qui lui est posée, mais il s'attaque surtout à l'état d'esprit qui l'inspirait.

*
* *

Voilà comment Jésus a envisagé l'homme; l'éminente dignité de la nature humaine, qu'il exalte encore en l'enrichissant d'un principe divin, la valeur inestimable de cette vie, la promesse que tous les hommes peuvent être des fils de Dieu, qu'ils seront un jour, dès la mort, associés à son bonheur éternel, telles sont les certitudes inébranlables qui sont la substance de son évangile. Mais cette destinée est inattingible; le dessein de Dieu ne peut se réaliser, car il y a un obstacle qui l'entrave, c'est le péché. La mission de Jean-Baptiste fut essentiellement un apostolat de purification; on se souvient de son ardent appel à la pénitence qui remuait les foules, comment, installé près du fleuve et des sources de Salim, il invectivait toutes les classes de pécheurs et leur imposait un rite étrange, singulièrement expressif. Quand Jésus apparaît, une détente semble se produire, et l'émotion religieuse que Jean avait amenée à sa plus haute pression se relâche ou du moins se repose; toutefois l'intuition du péché qui a envahi l'âme humaine et qui a rompu ses attaches avec Dieu n'en est pas moins dominante chez le Sauveur. Il ne décrit pas l'origine du mal moral; il n'indique pas s'il provient d'un ascendant coupable ou s'il faut le ramener à des causes psychologiques; mais il en affirme l'existence, il le voit universel et il en signale les effets; les hommes se sont détournés de Dieu et Dieu s'est détourné de l'homme; les effusions spontanées du Père céleste sont arrêtées, et la colère de Dieu est menaçante. Sauver les hommes et pacifier cette colère, telle est sa mission. La prédication des premiers jours de son apostolat a pour thème unique la repentance : « Après que Jean eut été mis en prison, Jésus alla dans la Galilée, prêchant la bonne nouvelle du royaume de Dieu. Il disait : Le temps est accompli, et le royaume de Dieu est proche. Repentez-vous et croyez à la bonne nouvelle (1). » Il invite tout Israël à convertir son cœur, c'est-à-dire à le retourner vers Dieu. Ses auditeurs de choix, ceux qu'il recherche et auprès desquels il se complaît, ce sont les pécheurs publics qui ont été excommuniés par les hautes autorités de la loi et du temple : « Il est venu pour sauver ce qui était perdu (2). » L'attribut qui le nomme le plus adéquatement

(1) Marc, I, 14 et 15.
(2) Luc, XIX, 10.

est celui de Sauveur. Il poursuit de sa mordante ironie (1) les justes enorgueillis de fausse sainteté et de pureté rituelle, qui n'ont pas besoin de repentance. Dans la prière (2) où se réfléchissent ses intuitions générales sur Dieu et sur le monde, la crainte du péché apparaît préoccupante sous la transparence des formules concises et longuement méditées : l'appel à Dieu, pour qu'il nous pardonne les fautes commises et qu'il nous préserve des tentations attrayantes, a sa place immédiate après la demande du pain quotidien. Dieu seul est bon : tous les hommes sont mauvais. Voilà le regard que Jésus a jeté sur l'humanité, et le tableau qui en résulte certes n'est pas enchanteur. A ceux qui trouveraient le prophète de Galilée trop pessimiste et qui jugeraient son impression douloureuse, assombrie et contre nature, nous ferons remarquer que les vrais représentants de la dignité humaine ne sont pas les poètes, qui ont célébré la vie comme une pastorale radieuse où s'ébattraient, dans l'ivresse de la nature, des jeunes gens non troublés; qui ont conçu la divinité sans exigences morales, resplendissante dans la beauté de son marbre et de son ivoire, et invariablement souriante à son adorateur asiate ou hellène dont les passions n'auraient jamais été contraintes; qui ont imaginé le culte religieux comme de brillantes et de perpétuelles Panathénées. Ils s'effacent devant le philosophe qui s'est tracé un idéal austère de sa vie d'homme, qui a constaté en lui-même le mal logé en quelque sorte dans tous les centres de son activité, qui s'est inquiété de son impuissance à faire tout le bien et qui constamment offrait aux dieux des sacrifices expiatoires. Ne soyons donc pas injustes pour la conception de Jésus, d'autant plus qu'elle ne déprime pas et n'humilie pas la nature humaine. Il ne croit pas, en effet, que le pécheur soit incapable de tout élan vers le bien; il a trouvé chez les excommuniés de la synagogue et du temple des âmes droites, susceptibles de tirer du trésor de leur cœur de bons sentiments, de hautes aspirations morales et de belles actions. Mais il n'en subsiste pas moins que l'humanité est pécheresse, qu'elle a été jetée en dehors de sa voie, que la colère de Dieu pèse sur elle et que la mission de Jésus est essentiellement une prédication de pénitence et un salut : « Je n'ai point honte de l'Évangile, écrivait saint Paul (3) : c'est une puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du Juif premièrement, puis du Grec, parce que dans cet évangile est révélée la justice de Dieu... »

(1) Luc, xv, 8.
(2) Luc. xi, 2-4.
(3) *Aux Romains*, i, 16 et 18.

Il y a péché dans le monde parce que l'homme s'est détourné de Dieu, et la colère de Dieu pèse sur le monde. Quand nous parlons de la colère de Dieu, nous lui prêtons, par anthropomorphisme, les sentiments, l'attitude et l'indignation que tout être moral éprouve contre le mal et la violation d'une loi. La colère provoquée par le péché est donc une réaction de la sainteté de Dieu contre la révolte de l'homme. Cette colère, ou mieux, cette indignation morale, n'est pas traversée par les éclats d'une passion capricieuse qui la déshonorerait; elle a sa source dans un amour inébranlable et inflexible pour le bien; elle est l'envers de cet amour, ou plutôt l'amour lui-même, armé pour maintenir, à tout prix, les droits imprescriptibles du bien. Interprétant encore la révolte contre Dieu et les conséquences de cette révolte d'après les exigences et les sanctions de la justice humaine, modelant le Dieu offensé sur l'homme offensé, nous disons que le pécheur contracte une dette, que le rapport qui l'unissait avec son créateur est rompu, que si Dieu ne change pas en lui-même, les effets de sa bonté sont suspendus à l'égard de l'homme et ne lui arrivent plus au moins en ligne droite. Pour que ce rapport soit rétabli, il ne suffit pas que l'homme essaie de redevenir bon; il doit d'abord se réconcilier avec Dieu et solder la dette ancienne par une satisfaction et une expiation, ou mieux, il ne peut retrouver l'état harmonique d'autrefois qu'en se libérant des arrérages accumulés. Les théologiens protestants refusent d'admettre cette conception, qu'ils jugent trop juridique et trop pénale. Dieu ne change pas, disent-ils, par conséquent il n'est pas atteint par le péché; son attitude vis-à-vis du pécheur n'a pas varié et il n'y a pas lieu de le réconcilier. Nous maintenons, nous aussi, que Dieu ne change pas; mais son droit est inaliénable et son droit a été lésé, et de même que la société, qui n'est pas atteinte par le délit d'un de ses membres, change cependant d'attitude vis-à-vis de lui, de même devons-nous interpréter l'attitude de Dieu vis-à-vis du pécheur. Il ne suffit pas, pour que le coupable rentre en grâce et reprenne sa place d'autrefois, qu'il s'engage à respecter dorénavant les lois communes; il doit d'abord payer une dette, et le pardon de la société ne lui est consenti qu'à cette condition. Est-ce dépasser les exigences de l'analogie que d'introduire le même élément juridique dans nos relations avec le créateur? Quand le pécheur se détourne de Dieu et se constitue son ennemi, par un choc en retour inévitable il attire sur lui l'inimitié du ciel, vengeresse de l'ordre moral préétabli; et si le coupable veut renouer les relations anciennes, il ne lui suffit pas de promettre une fidélité désormais inébranlable, il doit d'abord solliciter son pardon et expier; voilà pourquoi, dans notre théologie catholique, la grâce de la conversion, c'est-à-

dire du retour à Dieu, est tout à la fois réconciliatrice et sanctifiante. Si le conducteur moral de l'univers était incapable d'une intense indignation contre le péché et s'il ne pouvait pas réagir contre le mal, il lui manquerait un élément essentiel de perfection.

Nous avons été sollicité, sinon contraint, de remonter jusqu'à ce haut point de vue de la colère de Dieu et des exigences incessibles et inaliénables de son droit, pour amener le lecteur qui ne serait pas préparé, à comprendre pourquoi Jésus a souffert et pourquoi, selon le témoignage de sa propre conscience, il devait mourir en vertu d'un dessein prédéterminé. Il nous est donc permis d'entrer librement dans l'histoire de la passion et de la poursuivre sans arrêt et sans tâtonnement.

*
* *

On sait que l'expiation compte parmi les conceptions fondamentales de la religion d'Israël, et que Moïse lui a fait une place essentielle dans la législation du culte et dans le dispositif rituel. Le pécheur ne peut rentrer en grâce avec Dieu que s'il solde la dette qu'il a contractée, que s'il exprime son repentir par le sacrifice prescrit, en s'immolant en quelque sorte dans l'immolation de la victime exigée comme substitution. Le juste peut, d'un autre côté, intercéder auprès de Dieu en faveur du coupable. Il méritera la merci divine par sa prière; et en offrant ses souffrances et sa vie à la place de la victime légale, il deviendra victime lui-même et il sera immolé comme telle. De ces idées, qui règlent les relations du pécheur pénitent avec la justice de Dieu, les prophètes ont dégagé une conception extraordinaire et un plan de rédemption qui est d'un intérêt incomparable; il mérite de fixer notre examen. Ils ont entrevu un juste idéal qui n'a jamais connu l'iniquité, qui est pur de tout délit, et ils le décrivent souffrant et mourant pour expier les péchés de son peuple.

Dans la crise douloureuse que traversa Israël, quand, victime des alliances ambiguës de ses rois plus encore que de sa situation géographique, il devint le champ de bataille des grands empires qui le resserraient, les prophètes envisagent le point de vue moral des insuccès répétés de la nation, de la désolation et des ruines. D'après eux, le relèvement ne sera possible que si le peuple garde fidèlement le culte prescrit par Dieu et que si le cœur de l'Israëlite devient une source toujours coulante de justice et de sainteté. Quant à l'avenir lui-même, ils le transforment; ils tracent un idéal de restauration où les préoccupations matérielles qui troublent les meilleures prières et alourdissent leur élan, sont doublées, en quelque sorte, et relevées par des

aspirations spiritualistes. Les rêves de conquête par la politique et par les armes sont à peu près tombés. Israël, dans le dessein de Dieu, doit être la lumière des nations, et son avenir est avant tout religieux et moral. L'instrument que le Seigneur s'est choisi pour réaliser son plan, les conditions qui en assureront le succès sont décrits dans des cantiques anonymes (1) d'une inspiration si puissante et si pathétique que l'on cherche en vain la page humaine qui les égale. Le génie d'Israël, qui est presque toujours à haute pression, atteint ici une élévation où personne n'ose de lui-même conduire son rêve et amener sa pensée. L'instrument du salut est une victime innocente, et elle devra expier par ses souffrances et par sa mort les péchés de son peuple.

On a mis en doute, récemment encore (2), que le personnage décrit sous le nom de « serviteur de Dieu » fût une individualité. Il serait, a-t-on dit, le peuple tout entier, l'Israël collectif, ce lépreux méprisé et répugnant dont on détourne sa face. La petite nationalité réduite à un faible reste, dont la cépée sans cesse ravagée n'a plus qu'une tige, aurait été châtiée non pas pour ses fautes, mais pour celles des peuples païens. Le prophète envisagerait ses souffrances comme rédemptrices, et il aurait mis sur les lèvres des ennemis du peuple de Dieu ce cantique en l'honneur d'Israël juste et pur de tout péché; ceux-ci manifesteraient leur action de grâces en célébrant la gloire future du serviteur de Dieu « qui partage le butin avec les forts ». Il ne nous appartient pas de faire remarquer combien cette exégèse suppose de situations invraisemblables. De l'aveu de critiques autorisés et non suspects, puisqu'ils ne sont pas préoccupés par des intérêts apologétiques, elle répugne à l'esprit et à la tendance du poème (3). Le caractère individuel du serviteur de Dieu est soutenu sans faiblesse et sans démenti, saisi par une forte pensée qui le maintient uniforme à travers toutes les phases de sa vie. Que nous importe, du reste, le procédé littéraire qui a permis au poète d'arriver à cette conception, si peu à peu il s'est élevé du serviteur collectif à un serviteur personnel, si par une abstraction progressive il a dégagé un individu rédempteur auquel il aurait réservé le nom symbolique qui, dans les autres chants du même cycle, couvrait un groupement national?

Voici en quelques mots l'analyse du poème. Le prophète annonce un fait inouï, sans exemple, qu'on ne croira pas. Un homme humble d'aspect, méprisé, infirme, dont on se détourne comme s'il était lépreux, souffre sans se plaindre; il meurt d'une mort violente, il est mis au tom-

(1) Isaïe, LII, 14-15 et LIII.
(2) K. Budde, *Die sogenannten Ebed-Iahwe-Lieder*, Giessen, 1900.
(3) Duhm, *Das Buch Iesaia*, Göttingen, 1892.

beau, puis il ressuscite. Cet Israélite, dont les souffrances morales et les tortures physiques ont été héroïquement supportées, réalisait un programme de rédemption. Pour les témoins de sa vie, il apparaissait comme un pécheur châtié sans merci pour ses crimes ; mais en réalité, il expiait pour son peuple. « Et, parmi ceux de sa génération, qui a cru qu'il était retranché de la terre des vivants et frappé pour les péchés de mon peuple? » Il est un juste parfait : il n'est conscient d'aucune faute, et toute la valeur de sa souffrance est mise au compte de son innocence. Il meurt; on lui donne un tombeau parmi les criminels, et il renaît. Sa postérité sera nombreuse et il vivra, non pas comme un être collectif, non pas comme une racine qui sans cesse repousse, car c'est lui-même qui ressuscite, puisqu'il se réjouira lui-même de la longueur de vie de ses enfants (1).

On ne nous reprochera pas d'insérer cette page, qui est la préface naturelle de la passion du Sauveur. Renan lui-même l'a reproduite en tête de sa *Vie de Jésus* et a été saisi par son impressionnante beauté. « Voici, mon serviteur prospérera; il montera, il grandira et il s'élèvera bien haut. De même qu'il a été pour beaucoup un sujet d'effroi, tant son visage était défiguré, tant son esprit différait de celui des fils de l'homme, de même il sera pour beaucoup de peuples un sujet de joie ; devant lui des rois fermeront la bouche, car ils verront ce qui ne leur avait point été raconté, ils apprendront ce qu'ils n'avaient point entendu. Qui a cru à notre message? Et le bras de Yahvé, qui l'a reconnu? Il s'élevait devant lui comme un faible arbuste, comme un rejeton qui monte d'une terre aride. Il n'avait ni beauté, ni grâce pour attirer les regards, et son aspect n'avait rien pour nous plaire. Méprisé et abandonné des hommes, homme de douleur et habitué à la souffrance tel que celui dont on détourne le visage, nous l'avons dédaigné et nous l'avons compté pour un néant. C'est qu'il était chargé de nos souffrances, c'est qu'il a pris sur lui nos douleurs. Et nous le considérions comme châtié, frappé de Dieu et humilié. Mais il était blessé pour nos péchés, brisé pour nos iniquités. Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris. Nous étions tous errants comme des brebis, chacun s'était égaré, et

(1) M. Duhm fait remarquer l'aspect moral soit de la colère de Dieu qui apparaît rectifiée par sa sainteté, soit du châtiment qui punit le péché. Il note encore que le héros rédempteur ne brave pas la mort et ne va pas de lui-même au supplice comme dans les rites pénitentiels de l'Inde. Le serviteur de Dieu se résigne à la souffrance que la Providence lui envoie; maître de son âme, il garde au milieu des tortures une attitude ferme qui donne à son rôle sa vraie valeur morale.

Yahvé l'a frappé pour l'iniquité de nous tous. Il a été maltraité et écrasé, et il n'a point ouvert la bouche. Semblable à un agneau qu'on mène à l'immolation, à une brebis muette entre les mains des tondeurs, il n'a point ouvert la bouche. Il a été enlevé par la torture et par le châtiment. Et, parmi ceux de sa génération, qui a cru qu'il était retranché de la terre des vivants et frappé pour les péchés de mon peuple? — On a placé son sépulcre parmi les malfaiteurs et son tombeau parmi les méchants, quoiqu'il n'eût commis aucune violence et que sa bouche fût pure de mensonge. Il a plu à Yahvé de le briser par la souffrance. Après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché, il verra une postérité nombreuse, ses jours seront multipliés. Et l'œuvre de Yahvé prospérera entre ses mains. »

Les critiques recherchent, parmi les personnages dont la vie a été sainte et tourmentée, ceux qui pouvaient avoir inspiré l'auteur du cantique du « serviteur de Dieu ». Ce n'est pas Jérémie, a-t-on remarqué (1); le prophète des Lamentations constamment ouvre la bouche pour se plaindre, tandis que « l'homme de douleur » amené au supplice est « muet comme un agneau devant son tondeur ». Ce n'est pas Job, pour qui le problème de la souffrance demeure inexpliqué, et l'on a remarqué le haut point de vue auquel notre auteur se place et la valeur morale qu'il donne à l'épreuve. La reproduction historique, vivante, de l' « homme de douleur » ne s'est faite qu'une fois, et ce n'est pas dans l'histoire d'Israël qu'on peut la trouver, puisque toutes les vies examinées et regardées de près restent loin de l'idéal esquissé par le vieux prophète, et que les critiques déconcertés déclarent se trouver en présence d'une énigme. Il faut dépasser Jérémie, Job, Élie et arriver à Jésus-Christ. Quel est celui du reste qui en lisant cette page ne s'est pas involontairement reporté vers lui, et n'a pas reconnu en sa personne le juste idéal, souffrant et mourant pour expier les péchés de son peuple? Nous n'avons donc pas à nous défendre du sentiment spontané qui nous pousse à identifier l'homme de douleur de la prophétie avec la victime du Golgotha. Si jamais une voix divine s'est fait entendre à l'humanité; s'il est possible que Dieu nous ait parlé par des hommes en leur inspirant la vision de l'avenir et en conduisant leurs pensées et leurs espérances au delà de leurs frontières naturelles, sommes-nous téméraires de dire, en nous servant du seul critérium humain, que nous venons d'entendre cette voix du ciel?

(1) Duhm, *op. c.*

*
* *

Le cantique du serviteur de Dieu est donc isolé dans la littérature prophétique qui l'environne, et on ne peut pas fixer le personnage réel et les événements humains qui auraient déterminé cette poussée et ce jet incomparable d'inspiration; une abstraction totale de l'histoire semble l'avoir produit; il est complètement tourné vers l'avenir, et l'avenir lui a répondu. Il y a entre le héros rédempteur décrit par le prophète et la victime du Calvaire un lien objectif, que remarque tout examinateur attentif. M. Duhm, en terminant son commentaire du cantique, signalait l'union étroite de l'Ancien Testament avec le Nouveau et la supériorité de celui-ci sur celui-là. Israël a été doué pour faire de grands rêves et pour concevoir des espérances de haut vol, mais il a été impuissant à les réaliser; tandis que par Jésus les rêves sont descendus du domaine de l'idéal, et les espérances sont devenues des faits. Mais est-ce que Jésus lui-même a trouvé dans cette peinture de l'homme de douleur son programme d'action et une tâche à remplir? serait-ce cette prophétie qui aurait orienté sa vie, qui se serait réfléchie dans sa passion? Telle est la question qui divise les historiens du Sauveur. Les uns, les plus nombreux, de nuances diverses et même d'écoles tout à fait contraires, croient que Jésus a annoncé sa mort et lui a donné toute la valeur morale — sinon rédemptrice — que nous avons dégagée du cantique d'Isaïe. Les orthodoxes se rencontrent dans cette première catégorie avec les critiques libéraux : ceux-ci résolvent cette annonce en des pressentiments naturels et en une certitude humainement bien informée; ceux-là font appel à une connaissance prophétique et à un dessein réfléchi, harmonisé avec un plan de rédemption auquel il aurait consenti. Le second groupe comprend les critiques qui pensent que Jésus n'a pas voulu mourir; d'après eux, il aurait été trahi par Judas, et arrêté au moment où il avait résolu de prendre la fuite et de se retirer en Galilée. Cette hypothèse est défendue par deux exégètes français, M. Albert Réville (1) et M. Stapfer (2). Certes il est loin de notre pensée de parler sans respect de ces deux savants qui se prétendent chrétiens, de souhaiter que la mèche qui fume encore soit éteinte et que le roseau courbé soit définitivement brisé; mais nous constatons avec peine que la personne de Jésus n'a jamais été plus défigurée et plus humiliée que dans ces écrits, signés par un ancien pasteur et par un professeur de théologie, sur les lèvres desquels on entend quel-

(1) *Jésus de Nazareth*, 1897.
(2) *La Mort et la Résurrection de Jésus-Christ*, 1898.

quefois des paroles de vrais croyants. Voici, d'après ces deux critiques, comment les sanhédrites résolurent d'arrêter Jésus, et comment ils réussirent à exécuter leur projet.

Jésus, installé à Béthanie, ou dans une des villas qui avoisinaient Jérusalem, se rendait chaque matin à la ville, où il prêchait. « Il se proposait d'y célébrer, comme de coutume, la fête de Pâques (1); il en avait le plus vif désir, et il ressort, avec la plus grande évidence, qu'il a été surpris par les événements. Il ne se doutait pas, il ne pouvait pas se douter de l'incroyable rapidité avec laquelle ils allaient se précipiter. » Le mercredi, on prend définitivement la résolution de l'arrêter et de le mettre à mort, mais on sursoit à l'exécution du projet, que l'on remet après la fête. Les sanhédrites craignent un tumulte populaire; ils redoutent les foules sympathiques de la Galilée, les pèlerins venus de la diaspora, qui n'ont pas de haine contre Jésus. Ils appréhendent aussi que Pilate, qui à l'occasion de la solennité se transportera de Césarée à Jérusalem, s'oppose à l'arrestation et entrave l'exécution capitale. « Tout cela, dit M. Stapfer, était assez intelligemment combiné; on trouvait, avec raison, qu'arrêter Jésus quand la ville regorgeait de monde serait fort imprudent; et comme, d'autre part, il était défendu de quitter Jérusalem et de retourner chez soi avant que la fête fût entièrement terminée, le sanhédrin était à peu près certain que sa proie ne lui échapperait pas. » Les propos et les décisions de l'assemblée furent rapportés à Jésus par les disciples secrets qu'il comptait dans la ville et dans le sanhédrin lui-même, tels que Joseph d'Arimathie et Nicodème. « Il est fort possible, probable même, que l'un d'eux l'a fait avertir, le mercredi même, de tout ce qui venait de se comploter. »

« Voici donc ce que résolut Jésus : rester tranquillement à Jérusalem tant que dureraient les jours azymes, car on avait dit formellement : « Rien (2) pendant la fête »; partir à la hâte aussitôt que les jours azymes seraient achevés, et disparaître pour un temps. Il songea peut-être à se cacher avec les douze; et comme nous le supposerons plus loin, non sans quelque vraisemblance, à leur donner rendez-vous en Galilée pour plus tard. Le plan aurait pu s'exécuter, sans la trahison de Judas. C'est l'Iscariote, l'homme de Karioth, qui fit faire, par le sanhédrin, l'arrestation pendant la fête, et fixa ainsi le jour de la mort de Jésus; nous verrons tout à l'heure comment. » Le traître a entendu dire que Jésus doit partir pour la Galilée (3) et que ses disciples le retrouveront

(1) Stapfer, *op.*, *c.*, p. 97 et s.

(2) Matthieu, xxvi, 5; Marc, xiv, 2.

(3) M. S. pense à la suite de M. Réville que la parole « après ma résurrection, je vous

après la fête. Il aurait rapporté immédiatement aux sanhédrites le projet de fuite de son maître et les aurait déterminés à agir sans plus tarder. « S'il entendit Jésus parler d'un rendez-vous en Galilée (1), il craignit peut-être qu'il ne lui échappât; et il n'est pas impossible qu'il ait dit aussi au sanhédrin : « Si vous attendez après la fête, je ne réponds plus « de rien; il aura quitté Jérusalem »; le sanhédrin se laissa convaincre, il donna à Judas les hommes nécessaires; et celui-ci les conduisit, marchant le premier. »

M. Sabatier (2) donnait son jugement sur la *Vie de Jésus* de M. Réville peu de temps après sa publication, et il rejetait spécialement son explication de la mort de Jésus. « Malgré la vigueur ingénieuse avec laquelle il la développe, nous croyons qu'elle souffre de très graves difficultés, tant du côté des textes que de la situation générale et de la psychologie de Jésus. » La condamnation ne pouvait être plus sévère et mieux motivée. Et, en effet, en face de ce récit, auquel les petits incidents, les petits plans devinés et déjoués donnent l'allure et la couleur de la légende, se dresse la construction historique dont nous avons parlé. Tous les écrivains évangéliques, saint Marc aussi bien que saint Luc, saint Matthieu aussi bien que saint Jean, y ont collaboré et ils apparaissent comme les témoins exacts et fidèles de la conscience primitive. Il se dégage d'un groupe de textes indiscutables que Jésus a su qu'il devait souffrir et mourir, qu'il a annoncé et prévu l'heure et les circonstances de sa passion, qu'il n'a pas été surpris par les événements, et qu'il avait envisagé sa mort comme un salut.

Jusqu'à la confession de Césarée qui, on le sait, termine l'apostolat galiléen, les écrits synoptiques sont muets sur la phase douloureuse par où le Sauveur doit passer; et celui-ci ne semble pas avoir clairement parlé à ses disciples de ses souffrances et de sa mort. Au début de cette prédication, alors que les sympathies naissantes et les enthousiasmes spontanés lui attirent les foules, quand les paroles du prophète qui vient de se lever sont accueillies avec allégresse, un pressentiment douloureux traverse ces joyeuses exclamations. Les trois évangélistes l'ont retenu et l'ont noté. « Les disciples de Jean et les

précéderai en Galilée » (Marc, XIV, 28; Matthieu, XXVI, 32) aurait été défigurée par les apôtres et aurait perdu son sens primitif. « Il nous paraît, en effet, probable, sinon certain, dit-il (page 134), que nous avons dans ces mots : « Je vous précéderai en Galilée », les débris d'une parole de Jésus donnant rendez-vous à ses apôtres, après une séparation momentanée d'avec eux, nécessitée par les embûches de ses ennemis. En tout cas, il leur a donné un rendez-vous positif, et les apôtres, se remémorant plus tard cette parole, l'auront prise, très naturellement, pour une prédiction de la résurrection. »

(1) P. 165.

(2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVI, p. 179.

pharisiens jeûnaient. Ils vinrent dire à Jésus : Pourquoi les disciples de Jean et ceux des pharisiens jeûnent-ils, tandis que tes disciples ne jeûnent point? Jésus leur répondit : Les amis de l'époux peuvent-ils jeûner pendant que l'époux est avec eux? aussi longtemps qu'ils ont avec eux l'époux, ils ne peuvent jeûner. Les jours viendront où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour-là (1). » La vision sombre ne dura qu'un instant; elle se dissipa bientôt devant la splendeur de ces premiers jours, qui promettaient un avenir messianique brillant et non troublé, et il ne semble pas que les apôtres en aient conservé le souvenir.

La révélation de la mort de Jésus éclata en effet comme un coup de foudre au milieu d'eux, et elle provoqua une scène, qui est sans contredit la plus émouvante de l'histoire du Sauveur. Pierre, illuminé par le Père céleste, vient de confesser que Jésus est le Messie, et celui-ci l'a proclamé bienheureux et lui a fait des promesses éternelles. Le Sauveur est amené à déclarer quel est l'avenir de ce Messie. « Alors (2) il commença à leur apprendre qu'il fallait que le Fils de l'homme souffrît beaucoup, qu'il fût rejeté par les anciens, par les chefs des prêtres et par les scribes, qu'il fût mis à mort, et qu'il ressuscitât trois jours après. Et Pierre, l'ayant pris à part, se mit à le reprendre. Mais Jésus, se retournant et regardant ses disciples, réprimanda Pierre et dit : Retire-toi de moi, Satan! car tu ne conçois pas les choses de Dieu, tu n'as que des pensées humaines. » Jésus annonce donc qu'il *faut* que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par l'autorité religieuse officielle de Jérusalem, et qu'il soit tué. C'est ce dernier mot qui a révolté Pierre. La raison (3) pour laquelle Jésus doit mourir est plus qu'une convenance, plus qu'une obligation morale, c'est un devoir strict. Un précepte, venu de très loin et de très haut, a été accueilli par sa liberté comme un mot d'ordre divin. Il dirige la vie du Fils de l'homme et en marque les tournants, il trace devant lui la voie douloureuse qui aboutira à la croix et lui indique que le moment est venu de s'y engager. Le Sauveur a enfin rompu le silence et dévoilé le secret qu'il portait en son cœur depuis trois ans. Il peut donc s'exprimer librement, puisque la foi de ses disciples en sa dignité de Messie est pleine; d'autre part, il doit parler, puisque leurs espérances d'un règne nouveau, malgré un long contact avec sa personne et la netteté

(1) Marc, II, 18-20.

(2) Marc, VIII, 31-33.

(3) M. Plummer (*the Gospel according to St Luke*, p. 247) oppose avec justesse δεῖ à ὤφειλεν et à ἔπρεπεν. Le premier exprime plutôt une nécessité logique qu'une obligation morale et une convenance naturelle.

des paraboles, n'allaient pas au delà des conceptions matérialistes des pharisiens. Il leur révèle — et le mot doit être pris dans toute sa valeur — que ses disciples pour entrer dans son royaume doivent le suivre dans son exode douloureux vers Jérusalem qui tue les prophètes, et que tous auront à passer par la voie ensanglantée que jalonnent les cadavres des meilleurs et des plus saints d'entre les serviteurs de Dieu. « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive. Car celui qui voudra sauver sa vie, la perdra; mais celui qui la perdra à cause de moi et de l'évangile, la sauvera (1). »

Il multiplie les allusions à sa mort, lors de son dernier voyage de Jérusalem. Les pharisiens lui annoncent qu'Hérode veut le tuer et lui conseillent de partir (2) : « Allez dire à ce renard, répond-il : voici, je chasse les démons et je fais des guérisons aujourd'hui et demain, et le troisième, j'aurai fini. Mais il faut que je marche aujourd'hui et demain et le jour suivant, car il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem. » Cette pensée semble l'absorber, elle est même devenue angoissante. Il exprime tous ses projets d'avenir en deux comparaisons audacieuses : « Je suis venu jeter un feu sur la terre, et combien je voudrais qu'il fût déjà allumé! Il est un baptême dont je dois être baptisé, et combien il me tarde qu'il soit accompli (3)! » Embraser la terre, allumer le feu qui la purifiera et l'assainira, et mourir, voilà les deux passions de son cœur. Pour décrire la conquête du monde qu'il ambitionne, il s'est rappelé un de ces grands incendies qui dans l'Orient dévastent en un instant la plaine, courent à travers les roseaux des fleuves et envahissent les steppes et même les hautes montagnes sans que l'homme puisse les arrêter. Un baptême l'attend, un bain de sang, et il souffre jusqu'à ce qu'il soit pris. L'agonie de Gethsémani et son insudation sanglante ont déjà commencé pour lui.

*
* *

Qui lui a imposé ce devoir de souffrir? Pour quelle fin ce précepte qui l'obligeait à quitter la vie par une mort violente a-t-il été préfixé? Faut-il réduire la certitude avec laquelle il annonçait sa mort à des pressentiments provoqués par sa connaissance des autorités légales, alors en fonction, et par l'expérience de leur méchanceté? Victime de

(1) Marc, VIII, 34, 35; Luc, IX, 23, 24.
(2) Luc, XIII, 31 et 32.
(3) Luc, XII 49 et 50.

la haine des chefs de son peuple, de ceux qui sont assis sur la chaire de Moïse et qui immolent au temple, tombera-t-il comme sont tombés les prophètes, et son nom, inscrit au martyrologe des serviteurs de Dieu, ne sera-t-il qu'un témoin nouveau de l'hypocrisie des prétendus hommes de bien contre toute réformation religieuse, et un exemple pour nous encourager à faire notre devoir malgré les menaces de mort? Nous pouvons démontrer que Jésus a non seulement prédit sa mort, mais qu'il l'a regardée comme une phase essentielle de son drame messianique, et non pas seulement comme l'acte ordinaire qui dénoue toute vie d'homme et qui, pour un prophète, est un acte sanglant. Il l'a, de plus, envisagée comme un salut et lui a attribué la valeur d'une rédemption. Les deux conclusions sont consenties par le plus grand nombre des critiques.

Elles s'appuient d'abord sur la réponse que fit Jésus aux fils de Zébédée, qui lui demandent les deux premières places dans son royaume. Elles se dégagent surtout du repas eucharistique ; les circonstances dans lesquelles fut célébré le festin funéraire, la précision des paroles qui y furent dites, la richesse symbolique qu'elles dégagent, ont donné au pourquoi de sa mort une solution nette et profonde qui a inspiré toute la théologie chrétienne de la rédemption.

Le Sauveur, provoqué par la requête ambitieuse de Jacques et de Jean, leur expose encore une fois la nécessité du détachement et de la souffrance, et il termine par ces mots : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et pour livrer sa vie en rançon pour beaucoup » : δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (1). Il est établi que le mot λύτρον, s'il traduit ici le mot hébreu *copher,* ne peut signifier, dans ce texte, que rançon. Le sens de protection et de défense n'a aucun appui ni littéraire, ni théologique. Jésus, d'après le rénovateur de la dogmatique allemande, qui voulait à tout prix éliminer de la croyance chrétienne toute idée de rédemption et d'expiation, ne serait mort que pour protéger les autres hommes contre la mort (2). Tous ceux qui auraient foi en lui, qui à son exemple renoncerait à eux-mêmes, bénéficieraient de cette protection. C'était pour Ritschl le moyen le plus prompt et le plus aisé d'arriver à son but, que de s'attaquer directement au mot significatif.

Les critiques d'écoles et de tendances différentes maintiennent le sens de rançon. Dans la littérature biblique ce terme désigne une somme d'argent que l'on emploie pour l'achat d'un champ (3), pour l'achat

(1) Marc, x, 45.
(2) *Rechtfertigung und Versöhnung*, II. 85.
(3) Lévitique, xxv, 24-51.

d'esclaves (1). On délivre un captif (2) par le λύτρον; par lui aussi on s'affranchit d'un service dû (3), d'une corvée obligatoire et de la mort (4) méritée. Le mot rançon est une traduction exacte et pleine du mot grec que nous trouvons chez saint Marc. La mort de Jésus est donc une rançon, c'est-à-dire une *valeur* morale qui nous affranchit d'une servitude morale. Quelle est cette servitude dont elle nous a exonérés?

Selon Wendt, Jésus a donné sa vie en rançon pour délivrer les hommes des angoisses morales de la souffrance et de la mort (5). Jésus s'est déclaré le consolateur; il a demandé à tous ceux qui étaient meurtris par les luttes de la vie de se réfugier en lui, car il se sentait assez fort pour panser les blessures et relever les courages. « Venez à moi, vous tous qui souffrez et qui peinez, et je vous donnerai le repos (6). » La réponse aux fils de Zébédée doit être comprise à la lumière de cette parole. Le courage avec lequel il porte la souffrance, avec lequel il va au-devant d'une mort prévue et voulue, est un rachat et une délivrance. Jésus serait donc un stoïcien supérieur; il rejoindrait Zénon de Kitium, en le dépassant par une croyance plus ferme en l'immortalité de l'âme. Il aurait appris aux hommes qu'il faut envisager la mort non pas avec le désespoir de ceux qui n'ont plus d'espérance, avec les regrets amers et inconsolés du naturaliste qui dit adieu à la douce lumière du monde et qui marche à l'anéantissement. Le disciple instruit par l'exemple du maître comprendra que cette vie n'est qu'un apprêt, que la mort est un crépuscule, et qu'elle sera suivie de l'aurore d'une autre vie, qui sera divine. Habituer les hommes à hausser leurs espérances et leur jugement sur la mort, les exhorter à la regarder du point de vue même de Dieu, telle aurait été la délivrance que Jésus aurait apportée à l'humanité.

Ce sens, quelle que soit sa beauté, doit être tenu pour incomplet; du reste, il n'est pas en harmonie avec les idées bibliques qui régissent le Nouveau Testament. M. Beyschlag, professeur à Halle (7), déclare que la servitude dont Jésus nous a affranchis, est la servitude du péché. Ce théologien se défend d'introduire tout motif d'expiation pour une dette que le pécheur aurait contractée vis-à-vis de Dieu. Le sens de la parole

(1) Lévitique, XIX, 20.
(2) Isaïe, XLV, 13.
(3) Nombres, III, 46-51.
(4) Exode, XXI, 30; Nombres, XXII, 31; Proverbes, XIII, 8.
(5) *Die Lehre Jesu*, p. 515.
(6) Matthieu, XI, 28.
(7) *Neutestamentliche Theologie*, I, pp. 152 et s.

de Jésus doit être dégagé de son contexte immédiat. Le Sauveur vient d'entendre la requête intéressée de Jacques et de Jean. Profondément ému de surprendre encore chez ses meilleurs disciples des ambitions aussi matérielles, il s'attaque à cet esprit mondain, à cet esprit de péché, qui n'a fait que croître à son contact; il veut le briser et le détruire par sa mort douloureuse et humiliante; il espère que par sa croix ils seront crucifiés au monde et que le monde sera crucifié à eux (1). Le Fils de l'homme, d'après M. Beyschlag, donnerait sa vie en rançon pour délivrer ses disciples de l'esprit de péché.

On sait pourquoi l'éminent professeur s'est réfugié dans cette hypothèse; il lui répugnait de croire que le Sauveur avait établi une connexion entre sa mort et la rémission des péchés; le dogme orthodoxe de la rédemption est d'origine apostolique, assure-t-il; on le chercherait en vain dans les paroles authentiques de Jésus. Obligé cependant de reconnaître que la servitude dont nous sommes affranchis par cette mort est le péché, il la réduit de l'esprit du péché, à l'esprit charnel. Il n'est pas d'autre critique à faire de cette explication que de la qualifier d'arbitraire; de l'esprit de péché, dans ce texte, déclare B. Weiss (2), il n'est pas question.

Reprenons donc l'exégèse du texte de saint Marc. Jésus déclare qu'il va donner sa vie comme rançon pour beaucoup. Évidemment, le Sauveur ne veut pas dire que sa mort dispensera les hommes de mourir. Le Fils de l'homme doit mourir, a-t-il déclaré; il fallait que le Christ mourût, répétera-t-il plus tard aux disciples d'Emmaüs. Ce devoir est annexé à la fonction messianique, dont il est le titulaire; la mort lui est imposée comme une tâche afférente à sa mission de fondateur du royaume de Dieu. C'est comme tel qu'il meurt, c'est donc pour consommer le royaume, pour permettre à beaucoup d'en devenir les membres, et pour lever l'obstacle qui suspend les faveurs du Père céleste. Or, cet obstacle est le péché. La pensée qu'éveille naturellement la réponse aux fils de Zébédée, est une déclaration antérieure de Jésus sur l'impuissance de l'homme à se sauver. « Que sert à l'homme de gagner l'univers entier, s'il vient à perdre son âme? Et quel échange donnera-t-il pour son âme? » L'âme, dans cette parole, ne peut signifier que la vie éternelle. Il résulte clairement que l'homme est impuissant à reconquérir sa vie éternelle, s'il l'a perdue, qu'il n'est pas en état de fournir l'échange proportionné et la rançon requise. Or, c'est une doctrine fondamentale dans l'évangile, que tous les hommes sont pé-

(1) Saint Paul : *aux Galates*, VI, 14.
(2) *Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T.*, 1895, p. 75.

cheurs, qu'ils sont tous perdus; ils ont donc tous besoin de salut. Jésus livrera sa vie comme échange et comme rançon. Ceux qui croient en lui en bénéficieront. « Jésus résolvait l'énigme de sa mort, quand il la représentait comme le moyen de sauver ses disciples de la damnation à laquelle ils étaient voués du fait de leur péché. Sans doute, les disciples de Jésus qui sont membres du royaume, sont assurés du pardon du Père céleste; mais la réalisation du royaume de Dieu et de leurs nouvelles relations avec lui n'était possible que quand la dette ancienne, contractée par les péchés, dette pour laquelle tous devaient mourir, aurait été soldée (1). »

Le repas que le Sauveur a célébré avec ses disciples la veille de son supplice apparaît à tous égards comme un repas funéraire; il a été anticipé, comme l'onction de Béthanie a été un embaumement anticipé. La mort du maître qui préside la table domine toute la situation. Elle inspire les apprêts et toutes les paroles de Jésus. Les rites légaux qui régissent la célébration de la Pâque sont transformés en dispositifs de testament. Les éléments simples, le pain et une coupe de vin, par une hardiesse de comparaison que légitimaient sa toute-puissance et sa prescience, sont institués les symboles de son corps qui sera immolé et de son sang qui va être versé. Tout, à cette heure, est figure et prophétie de cette mort, de son moment, de sa signification et de ses bienfaits. Judas, deviné, se lève de table pour la hâter; quand le repas sera fini, le maître, lui aussi, se lèvera, nouera sa ceinture et attachera son manteau, pour s'offrir à la mort.

Depuis quelques années surtout, à la suite du travail de M. Harnack sur les éléments eucharistiques (2), la critique s'est spécialement attaquée aux récits du repas pascal, et elle passe pour les avoir ébranlés, en reduisant à un minimum très retreint les paroles strictement primitives. Ces théologiens distinguent deux couples de récits : l'un comprendrait celui de saint Marc et de saint Matthieu; les narrations de saint Paul et de saint Luc constitueraient le second. Ils concluent du fait que les formules prêtées au Sauveur sont en retrait, les unes par rapport aux autres, à des amplifications successives, auxquelles les évangélistes et saint Paul auraient consenti pour harmoniser la sainte cène avec le progrès du dogme et des rites eucharistiques. Le tableau qui suit donnera au lecteur l'intuition synoptique des différents récits et de leurs variantes.

(1) B. Weiss, *l. c.*
(2) *Texte und Untersuchungen : Brod und Wasser;* VII.

Saint Marc. Prenez : . . . . Ceci est mon corps. . . . . .
Saint Matthieu. Prenez, mangez : Ceci est mon corps . . . . . .
Saint Paul. . . . . Ceci est mon corps lequel est pour vous.
Saint Luc. . . . . Ceci est mon corps lequel pour vous est donné . . . . . .

Saint Marc. . . . . .
Saint Matthieu. . . . . .
Saint Paul. *Ceci faites-le en ma mémoire.*
Saint Luc. *Ceci faites-le en ma mémoire.*

Marc . . . . . Ceci est mon sang [le sang] de l'alliance.
Matthieu. . . . . Buvez-en tous; car ceci est mon sang [le sang] de l'alliance.
Paul. . . . . *cette coupe est l'alliance nouvelle dans mon sang.*
Luc. . . . . *cette coupe est l'alliance nouvelle dans mon sang.*

Marc (1). Lequel est versé pour beaucoup. . . . . .
Matthieu (2). . . . . Lequel pour beaucoup est versé *en rémission des péchés.*
Paul. . . . . *Faites ceci, chaque fois que vous boirez, en ma mémoire.*
Luc. . . Lequel est versé pour vous . . . . . .

On voit que les formules de saint Paul et de saint Luc contiennent un élément important, que n'enregistrent pas saint Marc et saint Matthieu. Ils mentionnent un ordre de Jésus de répéter ce repas : « Faites ceci en ma mémoire; Faites ceci, chaque fois que vous boirez, en ma mémoire ». Il résulte, d'autre part, que saint Matthieu seul rapporte que le sang est versé « pour la rémission des péchés ». La formule de saint Marc est donc moins abondante, et les critiques s'autorisent de cette sobriété pour déclarer qu'elle est primitive et que seule elle nous donne les vraies paroles de Jésus. M. Jülicher a exploité les variations et les amplifications de ces textes avec sa sagacité et sa finesse ordinaires (3). Il oppose les récits appariés de saint Marc et de saint Matthieu au second couple, constitué par ceux de saint Paul et de saint Luc, qu'il regarde comme enrichis par la tradition apostolique. Or, chez les deux premiers évangélistes, il n'est fait aucune mention d'un rite institué par Jésus-Christ, d'une exhortation à répéter le repas pascal. Qu'a donc fait Jésus dans ce dîner d'adieu? Il a voulu annoncer sa mort. La petite scène de la présentation successive du pain, puis de la coupe de

(1) τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν.
(2) τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
(3) *Theologische Abhandlungen Weizsäcker gewidmet*, 1892, pp. 217-250.

vin, n'est qu'une parabole en acte. On sait que le Sauveur aimait le genre d'enseignement qui consistait en leçons de choses. Mais en quoi le pain est-il comparable à son corps et le vin à son sang? Le Sauveur, en présentant un pain brisé à ses disciples, leur signifiait que son corps serait brisé; le vin répandu était la figure de son sang, qui allait être répandu. Prophétie de sa mort, la parabole découvrait aussi, aux apôtres, les bienfaits de cette mort. Le sang répandu pour beaucoup montrait qu'il allait être un gage de salut. Il n'est donc pas question de rite institué, conclut M. Jülicher; on ne répète pas, après l'événement, une scène qui n'est qu'une annonce. Ce serait sortir des limites de ce travail que de montrer combien cette explication est incomplète. Nous nous bornerons à faire remarquer que la parabole, s'il nous est permis de maintenir ce nom, n'est pas suffisamment exploitée. M. Jülicher ne met en valeur qu'un *tertium comparationis*, ἔκλασεν, pour le pain et le corps, et ἐκχυνόμενον, pour le vin et pour le sang. Mais il en est une autre, qui est aussi explicite. Le Sauveur prend, pour figurer son corps qui sera brisé et son sang qui sera répandu, des éléments qui se mangent et qui se boivent. Les a-t-il choisis sans but et sans dessein? Il donne, de plus, un ordre exprès de manger et de boire, de manger ce pain brisé qui est son corps brisé, de boire ce vin répandu dans la coupe qui est son sang répandu. Il faut donc doubler la comparaison. Jésus annonce sa mort, mort qui sera une source de bénédictions, et il ordonne à celui qui veut participer à cette bénédiction, acquise par son martyre, de manger et boire. La répétition du premier souper eucharistique ne s'imposait-elle pas? N'est-ce pas là qu'il faut chercher l'origine du sacrement?

Nous ne retenons de l'exégèse de M. Jülicher qu'un seul résultat : la mort de Jésus sera pour ses disciples une cause de bienfaits. Avant d'entrer dans la discussion sur la nature de ces bienfaits et de prendre contact avec les théories des critiques, nous voulons nous expliquer sur le point de départ qu'ils ont établi, et examiner s'il est légitime. Parce que la formule de saint Matthieu est plus ample que celle de saint Marc, parce que celles de saint Paul et saint Luc contiennent des éléments étrangers aux récits des deux premiers évangélistes, est-on autorisé à conclure à un développement progressif du dogme eucharistique, dont ces formules auraient noté et enregistré les phases? Est-il permis de croire que ces écrivains auraient complété de leur propre chef la parole plus brève de saint Marc? Tous les critiques regardent cette formule comme primitive ; seule, elle serait authentique. Les autres seraient des additions explicatives, introduites ultérieurement pour appuyer et pour couvrir de l'autorité du Sauveur lui-même des rites, des sym-

boles et des croyances qui s'étaient formés indépendamment de lui. Il nous semble que la formule de saint Marc, si elle a une autre signification que celle des récits parallèles, constitue une énigme, et il nous répugne de penser que Jésus aurait laissé à ses apôtres la veille de sa mort une parole mystérieuse, dont il n'aurait pas au moins entr'ouvert le sens. Saint Marc, de plus, rédigeait la prédication de saint Pierre dans un moment où le rite eucharistique était célébré partout, enrichi de toutes les allusions symboliques qui le vivifiaient. Il faudrait donc admettre que cet évangéliste aurait voulu rapporter la formule vraie pour protester contre les croyances et les usages contemporains et ramener à leur valeur exacte les paroles prononcées par Jésus dans le repas d'adieu. Nous pensons au contraire que la formule simple « ceci est mon corps; ceci mon sang [le sang] de l'alliance, lequel est répandu pour beaucoup », est en harmonie avec la pratique de la sainte cène, dont Marc était le témoin, qu'elle a son vrai contexte dans les formules plus abondantes qui lui sont parallèles, que sa signification s'éclaire de celles-ci, et si nous concluons que l'évangéliste a raccourci et abrégé les paroles de Jésus, dont le sens était garanti par un usage constant et presque quotidien, nous ne croyons pas être dénué de tout esprit critique.

Trois idées se dégagent de ces récits; elles sont en connexion si intime les unes avec les autres, qu'elles s'appellent mutuellement, et celui qui semait la première dans une pensée juive, aussi compliquée que possible, éveillait nécessairement les autres. Il est d'abord indubitable que le Sauveur a voulu annoncer sa mort, en présentant successivement les symboles qui figurent son corps et son sang. Cette disjonction des deux éléments substantiels de son organisme humain, la remarque expresse que son sang sera répandu, donnent à la dernière cène le caractère d'une vraie prophétie. Cette mort, en second lieu, n'est pas naturelle; elle sera violente; elle est sanglante, comme celle d'une victime dont le sang est versé; elle est bienfaisante, puisqu'elle est un salut. Ce sang, il est répandu pour beaucoup, rapporte saint Marc; il est, d'après saint Matthieu, versé pour beaucoup en rémission des péchés. Tous les critiques reconnaissent que Jésus lui-même a attribué à sa mort la valeur d'une rédemption.

Nous avons rapporté plus haut, à propos de la réponse aux fils de Zébédée, les interprétations différentes qu'ils lui donnent. Enfin, aussi ferme que les conclusions précédentes, l'idée d'une alliance nouvelle, dont le sang versé sera le sceau, apparaît dans les quatre récits; et il faut renoncer à toute étude exégétique, si, comme le voulait

M. Wrede (1), on doit retrancher du récit primitif la mention de cette alliance, parce qu'elle rompt le parallélisme des symboles et parce qu'elle détruit l'harmonie de la phrase. Cette alliance, ratifiée par le sang, constitue une enclave inaliénable qu'on ne peut pas retrancher de l'ensemble.

Pour comprendre cette alliance, ce testament dont il est parlé pour la première fois, nous devons nous reporter à l'alliance du Sinaï (2), que le sauveur lui-même, sans aucun doute, a évoquée comme symbole et comme figure. Dieu a librement choisi Israël entre tous les peuples pour qu'il resplendisse sur la terre comme une lumière. Il lui a promis ses bienfaits; il lui donne les gages d'une Providence spéciale et, par une loi précise, il lui indique à quelles conditions il attache ses miséricordes. L'un et l'autre se lient par un contrat; ils signeront ce pacte dans une cérémonie solennelle; et le souvenir du sacrifice du désert, malgré la distance des siècles, nous impressionne encore, quelles que soient nos croyances. « Moïse écrivit toutes les paroles de Yahwé. Puis il se leva de bon matin; il bâtit un autel au pied de la montagne, et dressa douze pierres pour les douze tribus d'Israël. Il envoya des jeunes hommes, enfants d'Israël, pour offrir à Yahwé des holocaustes et immoler des taureaux en sacrifices d'actions de grâces. Moïse prit la moitié du sang, qu'il mit dans des bassins, et il répandit l'autre moitié sur l'autel. Il prit le livre de l'alliance, et le lut en présence du peuple; ils dirent : Nous ferons tout ce que Yahwé a dit et nous obéirons. Moïse prit le sang, et il le répandit sur le peuple, en disant : Voici le sang de l'alliance que Yahwé a faite avec vous sur toutes ces choses. » C'est le sang de la victime immolée qui constitue la signature. Répandu à la fois sur le peuple et sur l'autel, il atteste que le pacte oblige les deux parties contractantes, Dieu et le peuple d'Israël. Certains critiques, qui veulent rester dans les limites de l'Ancien Testament et modeler l'alliance nouvelle, inaugurée par Jésus-Christ, sur la scène du désert, concluent que la mort du Sauveur n'est pas une rédemption. Dans le livre de l'Exode, le sang versé ne cause pas l'alliance, disent-ils, mais il la scelle et la ratifie; de même, dans le Nouveau Testament, le sang de Jésus ne conditionne pas la grâce, il ne mérite pas le pardon; il témoigne que cette alliance est déjà contractée, il est le gage d'un pardon déjà consenti. Il nous répugne de croire que Jésus ait parlé en termes si solennels des bienfaits de sa mort, pour aboutir à une subtilité que n'auraient pas comprise ses au-

(1) *Zeitschrift für die N. Wissenchaft*, I, pp. 69 et s.
(2) Exode, XXIV.

diteurs. Nous ne concevons pas que si Jésus a voulu mourir pour sauver les hommes et que s'il a établi une connexion entre son sang, la grâce et la rémission des péchés, il ait réduit ce salut à un gage de pardon auquel il resterait étranger.

Le Sauveur, dans cette scène d'adieu très courte et presque hâtée, parle à des Juifs, auxquels sont familières les idées de sacrifice et d'expiation sanglante. Il a adapté le salut messianique qui va se réaliser à l'idéal préfiguré de l'Ancien Testament et au schéma prophétique. Tous les Israélites, même ceux qui ignorent les Écritures, comme ses apôtres, attendent une alliance nouvelle, que Jérémie (1) décrivait comme une alliance de grâce et de pardon général. Ils savent aussi que le sang dont le peuple a été aspergé au désert avait une vertu purificatrice. La croyance que le sang est requis pour l'expiation était inébranlable chez eux; elle se trouvait à la base de leur foi religieuse. « Tout, d'après la loi, est purifié avec du sang, dira plus tard l'auteur de l'épître aux Hébreux (2), et, sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon. » Ces idées constamment éveillées sont en quelque sorte le moule dans lequel Jésus a jeté ses paroles qui, sans elles, auraient été des énigmes indéchiffrables; l'état d'esprit de ses douze auditeurs est vraiment le contexte vivant des phrases brèves et condensées qu'il leur laisse comme testament. Voilà l'assise primitive, la pierre d'angle du mystère de la rédemption; la roche sur laquelle ont bâti les apôtres et les docteurs a été entr'ouverte et dégagée par le Sauveur lui-même. Ne nous étonnons donc pas de retrouver chez saint Paul les affirmations répétées et cohérentes, que nous avons été réconciliés à Dieu par la mort (3), par la croix (4), par le sang (5) de Jésus.

Cette foi chrétienne, que Jésus a expié en faveur des hommes et à leur place, on peut la rejeter; mais si on se réclame de lui, si l'on veut rattacher sa vie morale et religieuse à la sienne, on n'est pas autorisé, pour des motifs d'exégèse et d'histoire, à mettre en doute l'authenticité des récits qui nous le représentent comme Victime et comme Sauveur. Rédemptrices ont été les paroles qui ont révélé le Père céleste à ses disciples et aux foules de la Galilée, qui ont amené à l'horizon de leur vie morale l'idéal divin de devenir des semblables de Dieu; rédemptrices ont été les « vertus miraculeuses » qui ont provoqué ou appuyé la foi primitive; rédemptrice a été sa personne, qui a sollicité

(1) Jérémie, XXXI, 33.
(2) IX, 22.
(3) *Aux Romains*, V, 10.
(4) *Aux Éphésiens*, II, 16.
(5) *Aux Coloss.*, I, 20.

au repentir les publicains et les pécheresses; mais par-dessus tout, dans le vrai sens du mot, — l'acception juridique et légale du sacrifice-vicaire ne nous répugne pas, — rédempteur sera le sang qu'il versera pour beaucoup, en rémission des péchés. Devenu Fils de l'homme, volontairement soumis à nos infirmités et à notre condition de destinée humaine, Jésus n'a retenu aucun des privilèges auxquels la naissance miraculeuse et l'union hypostatique lui donnaient droit. Il devait donc quitter la vie comme ses frères en passant par la mort. Cette mort, il a voulu qu'elle fût douloureuse, qu'elle fût sanglante, comme celle des victimes auxquelles il se substituait. Nous ne voulons pas exploiter la mise en scène du drame qui se déroula à Gethsémani et au Calvaire; nous ne voulons pas fouiller et analyser le sang qui y fut répandu, pour y découvrir une puissance mystérieuse qui purifierait et absoudrait. Nous ne sommes pas rabbin; nous n'avons pas les curiosités de Joseph de Maistre. On apprend, du reste, au petit chrétien dans nos catéchismes que le moindre des actes de Jésus pouvait nous acquérir le pardon divin, que l'efficacité de sa mort est mise au compte de son grand amour pour les hommes, de sa sainteté, et de sa filiation divine.

La prière de l'enfance au Christ rédempteur peut donc être redite par l'homme mûr, sans qu'elle déshonore sa pensée et qu'elle témoigne d'une culture intellectuelle amoindrie. Nous avons expérimenté que plusieurs, arrivés au soir de la vie ou à son principal tournant, quand l'ivresse de la science et des études positives s'était calmée, ont été ressaisis par des préoccupations de vie morale à purifier et à refaire; ils ont réfléchi devant la prophétie du serviteur de Dieu et devant cet ensemble de pensées convergentes. Quelque grand et émouvant que soit l'idéal de l'homme de douleurs, il a été dépassé par le sacrifice de celui qui, sous le nom de Jésus-Christ, est apparu en Palestine, a agonisé à Gethsémani et a expiré sur une croix plantée au sommet du Golgotha. Dans la foi inébranlable que nous avons en sa personne et en sa rédemption, nous voulons conclure cette étude que plusieurs lecteurs jugeront peut-être trop profane par la prière de notre liturgie catholique (1) : *Respice, Domine sancte Pater, de sanctuario tuo et de excelso cœlorum habitaculo, et intuere hanc sacrosanctam hostiam, quam tibi offert magnus Pontifex noster, sanctus puer tuus Dominus Jesus, pro peccatis fratrum suorum, et esto placabilis super multitudine malitiæ nostræ.* »

Fr. Vincent Rose O. P.

Fribourg.

(1) *Office de la Passion.*

ÉTUDES MÉTRIQUES ET CRITIQUES

SUR LE LIVRE DES PROVERBES (1)

CHAPITRE I

A) Thème et disposition. Les vv. 1-6 contiennent le *titre* du livre en termes solennels qui indiquent en même temps le but de l'auteur. Le v. 7 annonce le thème : « *La crainte du Seigneur est le principe de la sagesse.* » Les vv. 8 et 9 sont un *préambule* du chant alternatif suivant, contenant l'invitation à l'honnêteté en 4 hémistiches *rimés*. Tous ces vers sont hexamètres.

Le chant alternatif (10-33) se compose de deux paires de strophes (10-14 et 15-19, 24-28 et 29-33), séparées l'une de l'autre par 4 vers alternatifs qui sont des τρίστιχα de 3×3×3 ἄρσεις (20-23). Tout le chant est une exhortation à suivre non pas les attraits des pécheurs, mais la voix de la sagesse invitant à la crainte du Seigneur.

La *première strophe* (10-14) dit *ce dont le lecteur doit se garder*, l'*antistrophe* (15-17) *en donne la raison*. Tous les vers sont hexamètres.

Les *vers alternatifs* représentent la sagesse elle-même, criant dans les places publiques (20 et 21) et disant : « O enfants, jusques à quand aimerez-vous l'enfance?... Convertissez-vous d'après les remontrances que je vous fais (22 et 23). »

La *deuxième strophe* et l'*antistrophe* contiennent *ces remontrances*. Dans la 2e *strophe*, la sagesse *harangue les sots* en leur faisant entrevoir la peine de leur surdité (24-28); dans l'*antistrophe*, elle *adresse la parole aux bons et aux dociles* en leur promettant de les préserver de tous les maux. Tous les vers sont hexamètres.

Dans les vers 4, 8, 9, 11bc, 12, 14, 15, 18, 23, 30, 32 les hémistiches sont rimés, de même 25b et 26b, aussi 28 αγδ.

(1) Sur la métrique voir Grimme. Abriss der biblisch-hebräischen Metrik (ZDMG, 50, p. 527 suiv.); Schloegl, De re metrica veterum Hebræorum (Vindobonæ, 1899), et : Ecclesiasticus (39, 12-49, 16) ope artis et criticæ et metricæ in formam originalem redactus (Vindobonae. Mayer et sociis editoribus, 1900), præfatio, p. XXII.

B) *Texte hébreu restitué.*

מישל

1 משלי שלמה בן־דוד [ה]מלך [ב]ישראל :
2 לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה :
3 לקחת מוסר השכל צדק ומשפט ומישרים :
4 לתת לפתאים ערמה לנער[ים] דעה ומזמה :
5 ישמע חכם ויוסף־לקח ונבון תחבלות יקנה :
6 להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידתם :
7 יראת יהוה ראשית דעת [ ] ומוסר אולים בזו :

8 שמע בני מוסר אביך ואל־תטש תורת אמך :
9 כי הם לויתן־חן לראשך וענקים לגרגרתיך :

שיר

10 בני אם יפתוך חטאים אל־תבא 11 אם יאמרו :
לכה־אתנו נארבה לדם נצפנה לנקי חנם :
12 נבלעם כשאול חיים וכיורדי בור תמימים :
13 כל הון יקר נמצא נמלא בתינו שלל :
14 גורלך תפיל בתוכנו כיס אחד יהיה לכלנו :
15 אל תלך בדרך אתם מנע־רגלך מנתיבתם :
16 כי רגליהם לרע ירוצו וימהרו לשפך־דם :
17 כי חנם מזרה הרשת בעיני כל בעל כנף :
18 והם יארבו לדמם יצפנו לנפשתם
19 כן ארחות כל־בצע בצע את־נפש בעליו יקח :

20 חכמות בחוץ תרנה ברחבות תתן קולה [על־גפי מרמי קרת] :
21 בראש המיות תקרא בפתחי שערים [תשב] בעיר אמריה תאמר :
22 עד־מתי פתים תאבו־פתי ולצים לצון חמדו וכסלים ישנאו־דעת :
23 תשובי לתוכחתי אביע לכם ריחי אודע אתכם דברי :

24 יען־קראתי ותמאנו נטיתי ידי ואין מקשיב :
25 ותפרעו כל־עצתי ותוכחתי לא אביתם :
26 גם אני באידכם אשחק אלעג בבא פחדכם :
27 בבא כשואה פחדכם ואידכם כסופה יאתה[ ] :
28 אז יקראנני ולא־אענה ישחרנני ולא ימצאנני :

29 תחת כי שנאו דעת ויראת יהוה לא בחרו :
30 לא אבו לעצתי נאצו כל־תוכחתי
31 ויאכלו מפרי דרכם ומועצתיהם ישבעו :
32 כי משובת פתים תהרגם ושלות כסילים תאבדם :
33 ושמע לי ישכן־בטח ושאנן מפחד רעה :

C) *Notes critiques et exégétiques.*

1. Lisez המלך et בישראל = G : ὃς ἐβασίλευσεν ἐν Ἰσραήλ = qui fut roi d'Israël; car le vers est métrique et doit être hexamètre comme les vers suivants. Comparez Eccl. 1,1. — 3. מוסר השכל, c'est une discipline qui mène à la prudence; comp. Job 20,3; Is. 53,5; Prov. 15,33. — מישרים = "מיש. G (1) : νοῆσαί τε (= להשכל !) δικαιοσύνην ἀληθῆ καὶ κρίμα κατευθύνειν (lisez κατευθῦναι avec Baumgartner, étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes). Le mot ἀληθῆ est marqué d'un obèle; voir Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt,* II, 1, p. 311. Aquila a rendu ce vers : τοῦ λαβεῖν παιδείαν ἐπιστήμης (Symmaque : φρονήσεως), δικαιοσύνην καὶ κρίσιν καὶ εὐθύτητας. La Pechita rend השכל : « [et] la crainte ». — 4. פתאים = פתים; lisez לנערים (= P) (2), ce qui convient mieux au mètre. — 5. Pour varier, l'auteur fait usage de l'optatif au lieu de l'infinitif. — 6. להבין, G : νοήσει = P. — 7. חכמה n'est qu'une glose, tirée de 9,10. « Entre 7 a et 7 b le grec a ajouté deux sentences, dont l'une est empruntée au Ps. 111,10 (110,10) : σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν, et dont l'autre est d'une origine inconnue : εὐσέβεια δὲ εἰς θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως. Le point est placé entre ces deux sentences ajoutées » (Baumgartner). Targum, P, V (3) = H (4). — 8. מוסר, G : παιδείαν, Codd. AC : νόμους = P, T (5) et V. = H. — 9. הן הם est une

(1) G = Version grecque des LXX.
(2) P = Pechita.
(3) V = la Vulgate.
(4) H = texte hébreu des masorètes.
(5) T = Targum.

cacophonie et ne convient pas au mètre; lisez dont כי הם לויתֿחן וגו׳. Le paseq (1), à ce qu'il semble, indique ici la corruption du texte. הם c'est-à-dire : les instructions du père et la loi de la mère. G : δέξῃ et ἕξῃ. V : « ut addatur gratis capiti tuo » וְלִוְיָתֶ חן לראשך. P = H. ענקים est rendu par κλοῖον χρύσεον = lieu d'or. — 10 et 11 a. Rendez : « Mon fils, si les pécheurs vous attirent par leurs caresses : — ne vous laissez point aller à eux, s'ils vous disent »; comme le mètre l'indique, les mots אם יאמרו appartiennent encore au vers 10 et ne doivent pas être liés aux mots : אל־תלך וגו׳ du vers 15. תֹּבֵא = תֹּאבֶה (22 codd. Kennicot et 23 codd. de Rossi). Comparez 2 Sam. 19,14 (תֹּבִירוּ), Prov. 11,25 (יוֹלֶא), Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm. § 75 hh. (éd. 26, p. 210). Lisez תֹּבֵה avec nesigah. G : υἱέ, μή σε πλανήσωσιν ἀσεβεῖς μηδὲ βουληθῇς, 11 ἐὰν παρακαλέσωσί σε λέγοντες. — 11 bc. Lisez mieux לתם au lieu de לדם (Kautzsch et Dyserinck). Au lieu de לְכָה (= venez donc) l'interprète grec a lu : לְךָ = σε, en le liant aux mots précédents. De même au lieu de נארבה il a lu נחברה et traduit très librement : « participez au sang avec nous et creusons la tombe de l'homme juste injustement ». La préposition n'indique pas l'accusatif comme en araméen (Lagarde, Baumgartner), mais elle désigne « contre » : נצפנה לנקי = agissons avec astuce envers l'innocent, c'est-à-dire dressons-lui un guet-apens. V : « abscondamus tendiculas ». — 12 a. G : αὐτόν — ζῶντα (au lieu du pluriel); 12 b G traduit : καὶ ἄρωμεν αὐτοῦ τὴν μνήμην ἐκ γῆς, phrase tirée du Ps. 34 (33), 17. « Peut-être, comme le dit Lagarde, le texte était-il très effacé; dans l'impossibilité de le lire, on a comblé le vide en traduisant par une citation prise ailleurs » (Baumgartner). P et V ont le suffixe singulier des LXX. Comp. Num. 16, 33. — 13 G : τὴν κτῆσιν αὐτοῦ τὴν πολυτελῆ. P a lu : כל הונו ויקרו, T : כל הון ויקר; V = H. — 14 b est rendu deux fois; les mots « καὶ μαρσίππιον ἐν γενηθήτω ἡμῖν » manquent dans le cod. 23 (Field). — 15. Effacez le mot בני qui dérange le mètre. Dans la version grecque, le mot manque. Un scholiaste traduit : υἱέ, μὴ πορευθῇς ἐν ὁδῷ (Nobil.), Syr. hex., Cod. 23 et des autres : υἱέ μου. « Lagarde, se fondant sur le fait que plusieurs mss. ont υἱέ μου, tandis que l'habitude des LXX est de traduire בני par υἱέ seul, conclut que le mot בני n'est ici qu'une adjonction plus récente, introduite dans le but d'indiquer que ce ne sont plus les חטאים du v. 10 qui parlent » (Baumgartner). Si le mot était original, il devrait être placé après תלך. V : « ne ambules cum eis »; donc le mot בדרך n'a

(1) Voir Praetorius, Paseq (Z D M G. vol. 53, p. 683 sqq.).

pas été rendu. — 16. Ce verset manque dans la plupart des mss. grecs, tandis que le Cod. A, la Complut., Ald. et des autres le rendent : οἱ γὰρ πόδες αὐτῶν εἰς κακίαν τρέχουσι, καὶ ταχινοί εἰσι τοῦ ἐκχέαι αἷμα (Field). Comp. Is. 59, 7. « Lagarde, se basant sur le fait que, dans quelques mss., le v. 16 est placé tantôt avant, tantôt après le v. 17, en combat l'authenticité. Mais cette raison ne saurait l'emporter sur celles que fournit le texte lui-même » (Baumgartner). La structure strophique montre clairement que le v. est authentique. Le fait que le v. est placé tantôt avant, tantôt après le v. 17 prouve seulement que le v. a été omis par un copiste et qu'il n'a pas toujours été remis à sa place propre. Prend : sang innocent = דם נקי. V=H. Pour ירוצו voir Gesenius-K., § 145 M. — 17. Les LXX ont abrégé ce vers en altérant le sens : οὐ γὰρ ἀδίκως ἐκτείνεται δίκτυα πτερωτοῖς. חִנָּם se rapporte à לעיני que les LXX ont omis de traduire. La Vulgate traduit mieux : « Frustra autem iacitur rete ante oculos pennatorum ». P a mal rendu le mot חנם par בעתא = « avec ruse » et לעיני par על = « sur ». Ce vers et le v. suivant contiennent une comparaison : Comme l'oiseau, attiré par l'appât, ne fuit pas le filet, bien qu'il le voie, ainsi (ו) les impies se perdent aussi nécessairement que s'ils en avaient l'intention (Strack). — 18. G : αὐτοὶ γὰρ οἱ φόνου (דמים) μετέχοντες (comp. v. 11) — θησαυρίζουσιν ἑαυτοῖς κακά. L'objet κακά a dû être ajouté, parce qu'on a mal compris le verbe צפן (comme dans le v. 11!). Le 3e membre est une glose, tirée du Ps. 33, 22, où nous lisons : θάνατος ἁμαρτωλῶν πονηρός. Un glossateur a expliqué le 2e hémistiche en écrivant en marge : ἡ καταστροφὴ ἀνδρῶν παρανόμων κακή, et un copiste a inséré ces mots dans le texte. Dans les vers 11 ab, 12, 14, 15 tous les hémistiches étant rimés, nous croyons qu'on doit lire les mots לדמים יארבו dans l'ordre inverse : יארבו לדמים. Remarquez aussi que dans la 1re strophe le 2e, le 3e et le 5e v. sont rimés, mais dans l'antistrophe le 1er et le 4e. Lisez 18 b : jíṣpenul-náfṣôthám (avec nesîgah et κρᾶσις). — 19. Ce vers contient le résultat de l'exposé des motifs et la fin de l'avertissement (Strack). ל a rendu la phrase בצע בצע par συντελεῖν τὰ ἄνομα, aussi a-t-il lu (19 b) : את־נפשו יקח et traduit : τὴν γὰρ ἀσεβείᾳ τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν ἀφαιροῦνται. En hébreu, le sujet est בֶּצַע (le gain injuste). De même T et P ont mal compris le vers. Symmaque (Field) : τὴν ψυχὴν αὐτῶν (נפשם) παρ' αὐτῶν (בעליו) λήψεται. S : Telles sont les vies de tous les malfaiteurs (= T et G) — et de ceux qui tuent les (mot à mot : qui enlèvent les âmes des) maîtres de celles-là (sic!) ; T (19 b) : ils enlèvent les âmes de leurs maîtres (sic!). La Vulgate rend mieux le vers : « sic semitae omnis avari animas possidentium rapiunt » = telles sont les voies

de tous les avares : elles enlèvent (perdent) les âmes des possesseurs (sc. des biens mal acquis). « — 20. Dans ce vers, le 3e membre manque et il s'est perdu de même dans les versions. Nous l'avons complété d'après 9, 3. חכמות est un singulier en ־וֹת; תִּרְנָה est donc ou un pluriel fautif, parce qu'on a mal compris le mot הכבית (Fürst), ou n'est que faussement ponctué. Lisez תִּרָנֶה (Strack) = תָּלַן, G : ὑμνεῖται (passif), de même P et T. תתן קילה = παῤῥησίαν ἄγει. 20 c (= 9, 3 b) : עַל גַּפֵּי מְרוֹמֵי קָרֶת = « sur les crêtes des montagnes de la ville ». — 21. ראש = coin, הַמְיוֹת = des rues fréquentées; G, P, T ont lu : חיבות, V : « in capite turbarum ». 21 b n'est pas une adjonction, tirée de 8, 3 (Baumgartner), mais plutôt les mots : ἐπὶ δὲ πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει sont authentiques; complétez donc en hébreu : תֵּשֵׁב = παρεδρεύει. G a lu שָׁרִים au lieu de שְׁעָרִים; peut-être (?) doit-on lire ערים (Lagarde), אמריה תאבר = θαῤῥοῦσα λέγει. — 22 a. Au lieu de תאהבו lisez : תאבו (comme 1, 25), ce qui convient mieux au mètre. G : ὅσον ἂν χρόνον ἄκακοι ἔχωνται (Lagarde : ἐρῶνται (1)) τῆς δικαιοσύνης, οὐκ αἰσχυνθήσονται. Aquila (Field) : ἕως πότε, νήπιοι, ἀγαπᾶτε νηπιότητα; 22 b et c : οἱ δὲ ἄφρονες τῆς ὕβρεως ὄντες ἐπιθυμηταί. ἀσεβεῖς γενόμενοι ἐμίσησαν αἴσθησιν. Tout le vers grec contient plutôt une paraphrase qu'une traduction littérale. V : « et stulti ea, quae sibi sunt noxia, cupient et imprudentes odibunt scientiam ». Rayez le mot להם qui dérange le mètre. — Faites attention à la rime dans les trois membres! 23 b. Rayez le mot הנה qui dérange le mètre. 23 c. Lisez דְּבָרַי אתכם = G et prenez garde à la rime dans tous les mots des deux derniers membres. G : καὶ ὑπεύθυνοι ἐγένοντο ἐλέγχοις (= תהיבו לתוכחות). ἰδοὺ προήσομαι ὑμῖν ἐμῆς πνοῆς ῥῆσιν, διδάξω δὲ ὑμᾶς τὸν ἐμὸν λόγον. Symmaque (23 a) : ἐπιστράφητε ἐπὶ τὸν ἔλεγχόν μου : Aquila et Théodotion (23 b) : ἀναβλύσω ὑμῖν πνεῦμά μου (Field). P (23 a) : « *Si* vous vous convertissez, etc. ». — 24. Lisez au lieu de יַתְבִּיאֻנִי : יַתְבִּיאֻנִי = « et que vous n'avez point voulu (m'écouter) » = καὶ οὐχ ὑπηκούσατε (G). נטיתי ידי a été librement rendu par G et P; T et V = H. Lisez avec κρᾶσις : natîthi jadaiv-'ên-maqsîb. — 25. G : ἀλλὰ ἄκυρους ἐποιεῖτε ἐμὰς βουλάς. τοῖς δὲ ἐμοῖς ἐλέγχοις ἠπειθήσατε (οὐ προσείχετε, Cod. A, Compl., Ald.). פרע désigne « mépriser ». V : « omne consilium meum », « increpationes meas ». P a lu : עֵצָתִי et תוֹכַחְתִּי = G. — 26. G; τοιγαροῦν κἀγώ κτλ. Les deux vers 25 et 26 sont rimés à la fin. — 27. כְּשׁוֹאָה (Q'rê) ou כְּשֹׁאִיָּה (K'tîb) = comme une tempête; G : ἄφνω = rapidement. 27 c est une glose qui se trouve dans

(1) Comp. 3, 6 (ἐράσθητι αὐτῆς).

toutes les versions, de même 27 d des LXX n'est qu'une répétition de 21b (1). Les mots hébreux : וצוקה בבא עליכם צרה ne sont pas authentiques, comme le mètre (4 ἄρσεις!) et la structure strophique le font voir assez clairement. Les deux derniers mots sont tirés de Is. 30, 6, les deux précédents sont complétés de 27 a. — 28 a. G : ἔσται γὰρ ὅταν ἐπικαλήσεσθέ με; 28 b. Le mot κακοί est ajouté (par un chrétien ou alexandrin?). Prenez garde à la rime dans les verbes (en unni). שָׁחַר signifie : « chercher avec zèle »; V : « mane consurgent » (שַׁחַר = aurore!). — 29. תחת כי = parce que, G : γάρ, mieux : ἀνθ' ὧν (Symmaque et Théodotion). Compl., Ald., Cod. 23, Syr.-hex. et autres ont φόβον (= H) au lieu de λόγον (défaut d'ouïe!). V : « disciplinam = דעת. — 30. G : βουλαῖς, ἐλέγχους (plur.). — 31. Le ו (au début) est le ו de l'ἀπόδοσις = τοιγαροῦν (G). ובמרעצתיהם, G : ἀσεβείας (c'est une traduction libre), Aquila : βουλευμάτων, Symmaque et Théod. : διαβουλιῶν. — 32. Lisez avec κρᾶσις : Kim-šûbáth. G : ἀνθ' ὧν γὰρ ἠδίκουν νηπίους, φονευθήσονται = « parce qu'ils (les impies) ont fait tort aux simples, ils seront tués ». Les mots : בשובת פתים ont été entendus au sens de : « ce qu'ils ont fait aux simples ». Symm. : ὅτι ἀποστροφὴ νηπίων ἀνελεῖ αὐτούς. ἐξέτασμός = שאלה; Aqu. et Symm. : εὐθηνία (= H); P a lu : שלוה = erreur. שָׁאֲנָן est verbe, V : « abundantia perfruetur ».

NIVARD SCHLOEGL.

(1) Dans le Cod. C, elle manque.

LES NOUVEAUX FRAGMENTS HÉBREUX
DE L'ECCLÉSIASTIQUE

(*Suite et fin.*)

II

Les fragments hébreux récemment découverts représentent-ils le texte original de l'Ecclésiastique? Ne sont-ils pas plutôt une retraduction faite plus ou moins directement sur l'une des anciennes versions grecque ou syriaque? Ces questions furent posées il y a un peu plus d'un an et depuis lors elles ont été très souvent discutées entre les savants.

*
* *

Lorsqu'il livra au public le feuillet de MMes Lewis et Gibson, M. Schechter se demanda si l'on n'était pas en présence d'un essai de restitution du texte primitif de l'Ecclésiastique; et en terminant son étude rapide mais sérieuse, il se prononça nettement en faveur de l'originalité du fragment. « Il ne peut y avoir, disait-il, l'ombre d'un doute que notre texte représente autre chose que l'original. » L'argumentation d'ailleurs était fort simple : le feuillet de MMes Lewis et Gibson ne se rattachait d'une façon constante ni à la version grecque ni à la version syriaque : il n'était donc une retraduction ni de l'une ni de l'autre (1).

La thèse de M. Schechter prévalut auprès du plus grand nombre des savants qui étudièrent ce fragment. En France toutefois, M. Israël Lévi fit quelques réserves (2) : « Une autre heureuse trouvaille va donner aux savants matière à discussion; c'est celle d'un fragment d'une version hébraïque de l'Ecclésiastique. C'est un feuillet répondant aux ch. XXXIX, v. 15 à XL, v. 6. D'après une lettre de notre ami M. Neubauer, la suite, allant du ch. XL au ch. XLIX, paraîtra, par ses soins, au mois d'octobre prochain. Il sera sage de réserver jusque-

(1) *The Expositor*, July 1896.
(2) *Revue des Études juives*, t. XXXII, p. 303, avril-juin 1896 (Bibliographie).

là son jugement. » Résumant ensuite les conclusions de M. Schechter, il ajoutait : « Avant tout il faut savoir si ce texte hébreu représente bien l'original de l'Ecclésiastique. D'une part, il est vrai, certaines leçons sont meilleures que celles du grec; mais par contre le grec semble parfois refléter plutôt l'original que l'hébreu (voir XXXIX, 29). En outre, si l'on admet que l'un des versets XXXIX, 13 et XL, 5 est une répétition de l'autre, ce qui n'est pas invraisemblable, on s'expliquera difficilement que l'hébreu, au cas où il représente l'original, offre la même singularité. Autre objection d'un caractère différent. Si c'est vraiment Jésus, fils de Sirach, qui a écrit ces lignes, il faut admettre que ce Juif s'était singulièrement hellénisé, puisqu'il rend en hébreu une expression essentiellement grecque; en effet, il remplace le mot « terre » par la périphrase « mère de tous les vivants », qui est banale dans la littérature des Hellènes. Un lecteur de la Bible, titre dont se pare Ben Sirach, aurait hésité à appliquer à la *terre* une métaphore qui, dans une des premières pages de la Genèse, qualifie Ève mère de tous les vivants. Mais encore une fois il faut attendre pour se prononcer la publication des chapitres suivants, si tant est que cet autre fragment ait la même provenance. »

L'attente ne fut pas longue. Au début de l'année 1897, MM. Cowley et Neubauer éditaient les neufs feuillets apportés à Oxford. Ils constatèrent qu'ils appartenaient au même manuscrit que le fragment de Me Lewis : aussi se contentèrent-ils, sans refaire à nouveau la démonstration entreprise par M. Schechter, de reproduire ses conclusions. Elles furent bientôt adoptées par l'unanimité des savants : « Ce fut à cette conclusion qu'aboutirent indépendamment les uns des autres, et les premiers éditeurs MM. Schechter, Neubauer et Cowley, et ceux qui reprirent leur travail comme MM. Halévy, Smend, Schlatter, Kahna, et nous-même (1), et tous les savants sans exception (2) qui étudièrent le texte, comme MM. Nœldecke, Bacher, Frankel, Kaufmann, Taylor, Blau, etc. Aussi, dans la collection des apocryphes de Kautzsch, a-t-on pris pour base de la traduction de ces chapitres le texte hébreu de Cambridge et d'Oxford. »

Revenu lui-même de ses premières hésitations, M. Israël Lévi consacra une longue étude à bien montrer que nous avions affaire à un

(1) La citation est empruntée à M. Israël Lévi : *Les nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique,* dans la *Revue des Études juives*, t. XXXIX, n° 77, p. 2, juillet-septembre 1899.

(2) Il y eut une exception. M. Bickell publia alors un article contre l'originalité des fragments hébreux. Nous n'avons pu nous procurer cet article : nous ne le connaissons que par une allusion de M. Bickell qui s'y reporte dans un travail plus récent, mais sans indiquer la référence.

texte original, non à une *retraduction*. Le début de son article montre jusqu'à quel point il était convaincu. « Établissons tout d'abord que le texte hébreu est bien l'original. Pour cela montrons que, d'une part, l'hébreu n'est pas une *retraduction* du grec, mais qu'au contraire le grec ne s'explique que par l'hébreu. La démonstration sera fastidieuse; dès les premiers exemples la conviction s'imposera; mais comme les éléments de cette démonstration serviront encore à d'autres fins, autant les produire du coup. Même opération pour le syriaque; mais pour cette comparaison, ce luxe de citations ne saurait se justifier. Cette version se distingue par moments si nettement par son caractère de périphrase que toute hésitation est impossible (1). »

M. Lévi n'étudiait pas moins de quatre-vingt-deux passages, soit pour prouver que les versions dérivaient nécessairement du texte représenté par le nouveau manuscrit, soit pour mettre en relief les causes des bévues commises par les traducteurs, soit pour montrer quel parti l'on peut tirer de ces anciennes versions en vue de combler les lacunes du texte. Et pas un instant, sa confiance ne se démentait. « Nous avons gardé pour la fin, dit-il par exemple, l'argument qui nous paraît décisif et qui ruine toute hypothèse qui prendrait notre texte pour une *retraduction* : comme on l'a déjà vu, Ben Sira emprunte très souvent à la Bible des expressions ou des lambeaux de phrases; ces pastiches ne sont plus transparents dans les traductions; comment sous les altérations aurait-on retrouvé si heureusement l'original? »

Les preuves étaient péremptoires. Lorsque, peu de temps après, M. Israël Lévi publia « le texte original hébreu édité, traduit et commenté (2) », il ne consacra plus à la question d'authenticité qu'une page et demie de sa *Préface*. Plusieurs fois encore, dans la *Revue des Études juives* (3), il reprit l'explication de divers passages du fameux texte, sans jamais émettre le moindre doute sur son originalité.

Tous ceux néanmoins qui ont étudié les fragments hébreux de

(1) *La Sagesse de Jésus fils de Sirach*, dans la *Revue des Études juives*, t. XXXIV, n° 67, janvier-mars 1897.

(2) *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira, texte original hébreu édité, traduit, et commenté* par Israël Lévi, maître de conférences à l'École des Hautes Études (section des sciences religieuses). — dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, publiée sous les auspices du ministère de l'Instruction publique : *Sciences religieuses*, dixième volume, fascicule premier. — Paris, Leroux, 1898.

(3) Tome XXXIV, n° 68, avril-juin 1897 (*La Sagesse de Jésus, fils de Sira*); tome XXXV, n° 69, juillet-septembre 1897 (*Quelques mots sur Jésus Ben Sirach et son ouvrage*); tome XXXVII, n° 74, octobre-décembre 1898. (*Notes exégétiques sur un nouveau fragment de l'original hébreu de l'Ecclésiastique* : études sur XLIX, 12-L, 22.)

Ben Sira ont été frappés des nombreuses altérations dont le texte a souffert. Il n'y a pas d'ailleurs à s'en étonner outre mesure. Les études bibliques nous ont accoutumés aux fautes de toute espèce dont les copistes se peuvent rendre coupables. Et si nous constatons de fréquentes corruptions de détail dans les textes de la Bible hébraïque, fixés pourtant d'assez bonne heure, que ne trouvera-t-on pas dans un texte qui, n'étant pas regardé comme canonique par les Juifs, a dû être souvent transcrit avec beaucoup de négligence? « L'existence de ces variantes prouve à elle seule que notre fragment n'est pas la copie exacte de l'original, tel qu'il est sorti des mains de Ben Sira. En beaucoup d'endroits, le texte appelle des corrections. Nous ne relèverons pas toutes les lacunes qui déparent notre manuscrit et qui sont dues à la négligence du scribe. Mais nous ne ferons pas difficulté de reconnaître qu'en bien des passages G (le grec) ou S (le syriaque), ou l'un et l'autre concurremment, offrent des leçons préférables à celles de cet exemplaire (1). »

Cette dernière constatation elle-même n'est pas spéciale au cas du texte hébreu de Ben Sira : dans presque tous les livres bibliques, il arrive que les traductions anciennes permettent de corriger avantageusement la Massore. Toutefois, les divergences entre le nouveau manuscrit et les versions de l'Ecclésiastique ont paru si notables au savant directeur de la *Revue des Études juives* qu'elles l'ont amené à formuler une hypothèse ingénieuse, mais dont la nécessité ne semblait pas se faire sentir : « Il n'est pas impossible que l'auteur lui-même ait fait deux rédactions de son ouvrage, dont le texte actuel ou celui du traducteur grec serait la révision. Ainsi s'expliqueraient certaines variantes que reflète G et qui sont aussi acceptables que les leçons de l'hébreu et souvent même leur sont préférables (2).

Bref, de l'aveu des savants, à une ou deux exceptions près, nous avions le texte original de l'Ecclésiastique; mais comme dans les livres de la Bible hébraïque — et plus encore peut-être — fréquentes et parfois considérables étaient les altérations; nombreux devaient être les travaux des critiques désireux de rendre au texte sa pureté primitive.

*
* *

Cette opinion fut violemment attaquée, dans la première partie

(1) Israël Lévi, *Revue des Études juives*, janvier-mars 1897. Voir aussi dans nos articles de la *Revue biblique* (avril et octobre 1897; janvier 1898), le paragraphe consacré à l'étude du texte de Ben Sira.

(2) *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira, texte original hébreu*, etc., par I. Lévi, *Introduction*.

de l'année 1899, par un célèbre professeur d'arabe à l'Université d'Oxford, M. D. S. Margoliouth, dans une brochure de vingt pages, intitulée : *L'Origine de « l'Original hébreu » de l'Ecclésiastique* (1). Nous en résumons les principales propositions.

1. — Le plus grand nombre des savants a accepté, presque sans discussion, l'authenticité des fragments hébreux de Ben Sira. Seul M. Israël Lévi a essayé de la démontrer d'une façon tant soit peu approfondie; encore son argumentation, basée sur les rapports de l'hébreu avec le grec et le syriaque, est-elle fort imparfaite. Valable pour les cas où le texte récemment découvert présente le sens le plus acceptable, elle ne l'est plus quand le grec a sûrement gardé, à l'encontre de l'hébreu, la pensée primitive de l'auteur. Or, ces cas sont bien plus nombreux que ne l'a cru M. Lévi; il a condamné nombre de leçons du grec préférables à celles des fragments. L'argument est donc équivoque : il le faut abandonner.

2. — Divers caractères du manuscrit éveillent de tout autres idées. Il est, en effet, assez facile de se représenter le procédé qu'aurait adopté un *retraducteur* de Ben Sira. Au centre de la page, il aurait mis une traduction provisoire; sur les marges, il aurait consigné, dans le but de perfectionner son œuvre, diverses modifications, divers essais de traduction, diverses annotations. C'est précisément ce que l'on voit sur le manuscrit d'Oxford. On lit en marge tantôt un mot destiné à corriger le texte, tantôt une expression plus conforme au grec, ailleurs le terme araméen correspondant au terme hébreu de la colonne centrale, un synonyme, une variante orthographique : bref, tout ce qui peut représenter les préoccupations, les hésitations, les délibérations d'un traducteur, mais ce qui n'a pas de raison d'être comme variantes de manuscrits originaux. Il y a donc lieu de douter et de soupçonner que nous avons affaire non à un texte original, mais à une retraduction.

Ce soupçon est confirmé par la glose persane du fol. 1, *recto*, d'Oxford : « Il est probable que ceci n'était pas dans l'original, mais a été dit par le *traducteur* ». Sans doute, le mot נאקיל, rendu ici par *traducteur*, veut dire aussi *copiste, rapporteur, narrateur;* mais la signification de *traducteur* est aussi fréquente que les autres. Celui qui a rédigé cette glose persane faisait ses réflexions sur la traduction qu'il voulait *retraduire*.

3. — Lorsqu'un traducteur rend un texte quelconque en une langue qui ne lui est pas absolument familière, il pourra lui arriver assez sou-

(1) *The Origin of the « Original Hebrew » of Ecclesiasticus* by D. S. Margoliouth, M. A. Laudian Professor of Arabic in the University of Oxford. — James Parker, London.

vent de ne pas trouver le mot exact dont il a besoin; volontiers alors, il empruntera à sa langue maternelle un mot qu'il consignera provisoirement dans sa traduction jusqu'à ce qu'il ait trouvé le terme qu'il recherche. Ainsi en est-il encore dans les fragments hébreux de Ben Sira. On lit, dans le grec, XLIII, 9, à propos des étoiles :

Κόσμος φωτίζων, ἐν ὑψίστοις Κύριος (A κυριου).

Le texte des fragments porte pour κόσμος φωτίζων, « un ornement brillant », les mots ואורו מזהיר « et sa lumière étincelle ». La correspondance entre cet hébreu et le grec est, on le voit, très large. Mais on lit, en marge du fragment עדי משריק, équivalent exact du grec. Il est toutefois à remarquer que משריק, dans le sens de « briller », n'est ni hébreu, ni chaldéen, ni rabbinique : « Les savants qui ont collectionné des mots pour les dictionnaires de Payne Smith et de Broekelmann n'ont pu trouver, dans la littérature syriaque, qu'un seul exemple de ce mot dans le sens de « briller » ; et c'est dans la *Vie* de saint Éphrem, placée en tête de l'édition romaine de ses œuvres. Il figure dans cette phrase « les beaux ornements qui *brillaient* sur lui » ; mais à la page suivante où l'on fait parler saint Éphrem, le mot מזהיר lui est, comme ici, substitué. Or il paraît bien que le manuscrit de cette *Vie* fabuleuse ne remonte pas plus haut que le dixième siècle ; et puisque les lois de la langue syriaque montrent que ce terme a dû être emprunté de l'arabe, nous sommes fondés à supposer qu'il a été emprunté, alors que d'autres larges emprunts ont été faits à l'arabe par les Syriens, c'est-à-dire après la conquête musulmane de la Syrie. Comme mot arabe, ce terme est extrêmement commun. »

De cet exemple et de plusieurs autres (v. g., XLIII, 8[d]; XLIII, 4[c]; XL, 26[c]; etc.), M. Margoliouth conclut à cette hypothèse que l'auteur de la retraduction est un homme dont la langue était l'arabe et qui employait dans son travail, à titre d'essai, des termes arabes à la place des mots hébreux qu'il ne trouvait pas. Ce traducteur serait dès lors postérieur à la conquête musulmane de la Syrie; il ne faudrait pas le faire remonter au delà du dixième siècle. « Si cette hypothèse n'explique pas tout, dit M. Margoliouth, au moins explique-t-elle beaucoup. »

4. — Parmi les passages précédemment allégués, il en est un qui mérite une attention spéciale : c'est XLIII, 8[d]. Là, en effet, le mot hébréo-arabe du texte מורצף semble correspondre à ܡܘܪܨܦܐ du syriaque, tandis que le mot arabe de la marge מערץ correspond au grec ἐκλάμπων. Il s'ensuit que le traducteur avait sous les yeux pendant son travail, sous une forme ou sous une autre, les deux principales versions

anciennes. Et c'est la réponse à la plus grande partie des arguments de M. Lévi en faveur de l'originalité du texte récemment découvert; c'est l'explication de ce fait que l'hébreu est d'accord tantôt avec le grec contre le syriaque, tantôt avec le syriaque contre le grec.

5. — D'ailleurs — et c'est la contre-épreuve des arguments précédents, — les fragments hébreux de Ben Sira sont loin de remplir les conditions qu'on peut exiger de tout original. Voici un exemple : on lit dans le grec XL, 16 :

> Ἄχει ἐπὶ παντὸς ὕδατος καὶ χείλους ποταμοῦ
> πρὸ παντὸς χόρτου ἐκτιλήσεται.

Or, pour nous en tenir à un seul détail de ce verset, il faut noter que le mot ἄχει est copte. Le traducteur grec ne l'aurait donc pas employé s'il ne l'avait trouvé dans l'original de Ben Sira; celui-ci d'ailleurs, selon son usage, aurait imité les livres anciens et reproduit ce mot (אחו) d'après Job VIII, 12. Or, au lieu de אחו notre « texte hébreu » porte קרדמות « des *haches* (!) sur le bord d'un torrent », ce qui ne donne aucun sens, ce qui n'a aucun rapport ni avec la traduction grecque, ni avec la syriaque.

M. Margoliouth fait des expériences analogues sur Eccli. XLIII, 24; XLIII, 2; XLIII, 13; XLIII, 20; XLIII, 6; XLIII, 17ᶜ; XLIII, 22; XLII, 14; XLVI, 20; XLI, 12; XLII, 11ᶜ; XLIV, 9. L'un de ces passages est particulièrement intéressant. Pour XLI, 12 le syriaque porte :

> Prends soin de ton nom, car il t'accompagnera
> plus que des milliers de trésors *de méchanceté*.

Les « milliers de trésors de méchanceté », ܐܠܦܝ ܕܡܬܩܢܐ ܕܫܘܢܝܐ (S a sans doute lu אין le mot הון du texte primitif), désignent les trésors mal acquis. Au lieu de cela l'hébreu actuel porte : « plus que mille trésors *de sagesse* ». Le *retraducteur* se rappelant l'hébreu דעה a pris ܕܫܘܢܝܐ pour l'équivalent de ܫܘܢܝܐ et n'a pas remarqué que ܡܬܩܢܐ aurait dû être à l'état construit; il n'a pas compris d'ailleurs combien il était absurde de penser qu'on pouvait avoir à choisir entre la bonne renommée et la sagesse.

Dans ces divers passages, l'hébreu est en désaccord avec le grec et le syriaque. Tantôt il présente un sens évidemment fautif alors que les anciennes versions ont un sens clair et sûrement primitif. Tantôt il n'a aucune analogie avec le texte que l'hypothèse critique permet de restituer en partant des versions qui l'ont altéré. Tantôt enfin, comme dans le passage que nous venons d'étudier, l'hébreu évidemment fautif ne s'explique que par un contre-sens fait sur l'une des anciennes

traductions. Il n'y a plus à hésiter. Il n'est pas question d'original hébreu de l'Ecclésiastique; nous n'avons qu'une simple retraduction.

6. Mais l'étude des différences qui existent entre les versions anciennes et la *retraduction* hébraïque conduisirent M. Margoliouth à une hypothèse plus curieuse encore que les précédentes. C'est à propos d'Eccli. XLIII, 2ᵃ qu'il la formule tout d'abord. On a dans le grec avec une allusion visible au Ps. XIX :

Le soleil, en paraissant, *proclame* lorsqu'il se lève :

L'hébreu porte dans le texte, d'après M. Margoliouth :

Le soleil *émet*, dans son affliction, *la chaleur*,

et en marge :

Le soleil brillant à son lever...

Le grec ne saurait venir de cet hébreu. Quant à l'hébreu, il vient du grec par un intermédiaire assez imprévu. Le grec porte « *proclame* » là où l'hébreu porte « *échauffe* ». Or en persan *sukhn afschândan* signifie *émettre un discours*, *parler*. Mais selon toute vraisemblance (exceedingly likely) ces mêmes mots devront être rendus par *émettre de la chaleur*, dans un contexte qui peut suggérer ce sens. Entre le mot persan سخن « discours » et le mot arabe سخن « chaleur » (mot dont un Persan peut se servir), seul le contexte permettra de se prononcer.

Après avoir étendu ses observations à plusieurs des passages allégués plus haut et constaté que trois cas au moins de texte persan intermédiaire sont certains, M. Margoliouth conclut : L' « original hébreu » est une retraduction faite d'après le grec et le syriaque, mais l'auteur n'a pas directement travaillé sur ces deux versions : pour l'une au moins il a usé d'une traduction persane de seconde main.

En certains cas, le problème est singulièrement complexe. C'est ce qui arrive XLIII, 13. Au lieu du grec :

Par son autorité, il précipite *la neige*,

l'hébreu porte :

Sa puissance dessine *l'éclair*.

Il faut trouver, comme intermédiaire entre le grec « neige » et l'hébreu « éclair », une langue qui désigne ces deux phénomènes soit par le même terme, soit par deux termes presque identiques dans la prononciation ou l'écriture. Or en persan les deux mots correspondant à « *neige* » et à « *éclair* » ne diffèrent que par un point diacritique

(برف et برق). Le traducteur hébreu s'est donc mépris sur le mot persan correspondant à χιόνα du grec. Et comme M. Margoliouth regarde le mot χιόνα comme une altération du terme primitif χειμῶνα, « tempête », il peut dire pour ce cas particulier : *The 'Original Hebrew' is, therefore, a translation* (if this explanation be right) *of a corruption of a Persian translation of a corrupt reading in the Greek.*

7. Après avoir constaté que ces diverses particularités s'étendent à toutes les parties du fragment, y compris l'*Éloge des Pères,* M. Margoliouth ne conçoit plus qu'une hésitation soit possible et il se promet de démolir en terminant l'argument que M. Lévi avait réservé pour la fin parce qu'il le croyait plus décisif. Nous avons ici un essai de retraduction analogue à celui que Ben Zev entreprit il y a environ un siècle. Ben Zev avait sous les yeux le grec et le syriaque; il se servait tantôt de l'un, tantôt de l'autre. Il était littéral, dans de raisonnables limites; mais quand une phrase biblique remarquable par son à-propos se présentait à son esprit, il abandonnait ses deux versions pour la leur substituer. Ainsi aura procédé notre retraducteur v. g. Eccli. XLVIII, 2. Au lieu du grec « *Il amena sur eux la faim* », il a adopté la locution biblique « *Il leur brisa le bâton de pain* ». Loin donc de prouver en faveur de l'originalité, ces locutions bibliques elles-mêmes que l'on ne retrouve ni dans le grec ni dans le syriaque trahissent un procédé de traduction connu par Ben Zev. Ajoutons que notre traducteur a été plus habile que ce dernier en fondant ensemble les leçons propres au grec et celles spéciales au syriaque.

8. Après ce rude travail de critique, M. Margoliouth va faire l'histoire de notre traducteur.

« Il vivait après l'an 1000, car le persan qu'il connaissait était déjà surabondamment mélangé de mots et de phrases arabes; mais sa langue native était l'arabe, puisqu'il en use pour ses termes d'essai. Il apprit l'hébreu d'un Juif qui avait une prononciation semblable à celle des chrétiens d'Urmi; autrement aurait-il lu דר « génération » comme דבר (XVI, 5)? Il n'était pas fort grammairien : comment aurait-il commis une erreur telle que גיבת (XL, 16)?... C'est sur un marché, peut-être à Bagdad, qu'un chrétien lui cita Ben Sira — vraisemblablement le verset qui déclare qu'un marchand est un fripon; et il apprit avec étonnement que les proverbes de Ben Sira, dont il avait entendu parler, étaient conservés dans les Écritures des chrétiens, bien que perdus pour les Juifs. Enflammé par la pensée que lui aussi pourrait faire quelque chose pour cette langue hébraïque qui lui était si chère et pour l'honneur de sa race, il se hâte de se procurer un exemplaire (de Ben Sira) et s'attache aussitôt un professeur pour qu'il l'aide à le lire. En parlant de langues, comme les professeurs aiment à le faire, son précepteur lui signale par hasard qu'il a un ami et que cet ami connaît une langue qui leur est étrangère à tous deux; par amour pour le Christ et ses apôtres cet ami a appris la langue dans laquelle leur Évangile a été composé. Quand le Grec est introduit, il s'intéresse au projet de Ben Sira; mais

il regrette (non sans ostentation) que le digne Juif base son travail sur le syriaque, alors que l'exemplaire grec en sa possession est bien plus abondant et bien meilleur. Et quand il l'a prouvé par des exemples — ce qui lui est facile — le Juif lui déclare que s'il lui traduit le grec en persan, il saura l'en bien récompenser. Et maintenant les matériaux sont rassemblés : il peut lire le syriaque, et il a une copie complète du persan; et il réunit les endroits parallèles de l'Ancien Testament et recherche ce que l'hébreu pouvait bien être. Et à la vérité il exécute assez bien certaines choses; une fois ou deux même il restaure avec succès l'original alors que les deux versions pouvaient l'induire en erreur; mais il commet — et quel pionnier n'en commet pas? — un bon nombre de fautes; même en une foule de passages il n'arrive pas à se satisfaire lui-même. Et ainsi, désireux de bien accomplir la tâche qui lui a été assignée — il compare, il corrige, il révise, il transcrit, jusqu'à ce que la mort le surprenne avant que le travail ne soit achevé. Alors son manuscrit tombe entre les mains d'un pédant qui sait l'hébreu mieux que le maître, mais qui ne sait rien autre chose; il introduit sur la marge un certain nombre de corrections pauvres et sans valeur (v. g. XLI, 5), fait faire de belles copies, en vend quelques-unes, mais en petit nombre, car les Juifs aiment à en avoir pour leur monnaie. »

M. Margoliouth termine ainsi cet intéressant récit : « C'est la seule explication que je puisse imaginer de ce livre extraordinaire. Et l'ayant lue et relue plusieurs fois, je la regarde comme la véritable. »

8. Le savant professeur d'arabe profite de l'occasion pour donner aux critiques une grave leçon : « Telle est donc le piège misérable dans lequel ont été pris tous les hébraïsants d'Europe. C'est moi qui les y ai attirés, c'est moi qui les en retire. Driver et Nœldeeke ne sont pas tout à fait hommes à se laisser prendre en dormant; mais grâce à une controverse dans laquelle nous étions engagés, ils avaient *intérêt* à regarder cette guenille comme authentique; et c'est cet intérêt qui les a empêchés de se tenir sur leurs gardes. Mᵉ Lewis par sa précieuse découverte a donné à la critique un coup plus rude qu'elle n'en avait jamais reçu, qu'apparemment elle n'en recevra jamais. La prochaine fois que nous nous appliquerons à réduire Isaïe en parcelles, les enfants de la rue eux-mêmes ne nous crieront-ils pas : Vous qui vous trompez de treize cents ans en datant un document que vous avez sous les yeux, que savez-vous des dates des Prophéties et des Psaumes (1)? »

(1) Pour comprendre ce langage, il est bon de se rappeler qu'il y a dix ans environ M. D. S. Margoliouth avait publié un mémoire dans lequel il établissait que d'après le grec on pouvait rétablir l'original hébreu de Ben Sira rédigé en mètres poétiques. Il le rétablissait lui-même et, faisant remarquer que l'hébreu indiqué par le grec était rabbinique, il protestait contre les critiques qui abaissaient jusqu'aux temps de Ben Sira l'Ecclésiaste et Daniel. Lorsque parurent les fragments de Ben Sira, on fit remarquer à M. Margoliouth qu'ils n'étaient pas rédigés en hébreu rabbinique et que les conclusions de son ancien mémoire n'étaient pas fondées. On conçoit la joie de M. Margoliouth qui avait d'abord regardé ces fragments comme originaux (*Journal of the royal asiatic Society;* avril 1897) lorsqu'il a découvert qu'ils étaient une simple retraduction. (*The Expository Times*, X, july 1899.)

Peu de temps après la publication de ce mémoire paraissaient les nouveaux fragments de Cambridge édités par MM. Schechter et Taylor (1). Ce dernier savant attaquait les conclusions du mémoire; mais, dès le mois d'août, M. Margoliouth constatait que la publication des nouveaux fragments de Cambridge ne lui apportait aucune raison pour modifier son travail sur l'origine de la « retraduction hébraïque ». Il était même en mesure de faire à ses arguments une ou deux additions.

Il relevait par exemple dans les fragments de Cambridge des *doublets* dont un membre répondait au grec, l'autre au syriaque : v. g. XXX, 20; XXX, 17; XXX, 12. Pour ce dernier verset, le grec porte :

Frappe (θλασσον) son épaule (de ton fils) tant qu'il est jeune

Avec une légère variante le syriaque dit :

Meurtris (ܚܡܨ) ses flancs tant qu'il est petit.

Unissant les deux leçons, l'hébreu a le doublet suivant :

Frappe (רצייץ) son épaule tant qu'il est jeune,
Meurtris (בקע) ses flancs tant qu'il est petit.

Les fautes de traduction étaient d'ailleurs bien fréquentes, les mots arabes fort nombreux; il était particulièrement étrange de constater l'emploi de חלק dans son sens arabe de *créer*. Bref M. Margoliouth maintenait son opinion (2).

Un mois plus tard il ne pouvait penser « que les fragments de Cambridge seraient défendus par personne (3) ».

*
* *

Cependant le mémoire de M. Margoliouth avait déjà trouvé des contradicteurs; l'apparition des fragments de Cambridge ne ralentit pas leur zèle.

La discussion s'était préalablement engagée entre M. Margoliouth, Mᵉ Gibson et M. Driver dans le *Guardian* et le *Record* (4). Bientôt paraissaient des articles signés par les plus doctes hébraïsants tels que MM. Schechter (5), Taylor (6), W. Bacher (7), etc... M. König répondait

(1) *The Wisdom of Ben Sira*, etc., by S. Schechter and C. Taylor.
(2) *The Expository Times*, X, 11; august 1899.
(3) *The Expository Times*, X, 12; september 1899.
(4) D'après *The Expository Times*, X, 11; august 1899.
(5) *The Critical Review*, IX, 4, october 1899, et X, 2, march 1900.
(6) *The Wisdom of Ben Sira, etc...*, by S. Schechter and C. Taylor, Préface.
(7) *The Jewish Quarterly Review*, XII, 45, october 1899 : *An hypothesis about the He-*

à la consultation (1) que lui avait adressée la rédaction de l'*Expository Times* touchant les anciens fragments (2), puis consacrait un article à l'étude des nouveaux feuillets (3).

De plus, à mesure que ces derniers fragments étaient annoncés dans les *Revues*, on voyait des savants tels que MM. Smend, Strack, Bacher, Halévy, Frankel, Kautzsch, Nœldecke, Ryssel, le Rev. G. Margoliouth leur accorder la même confiance qu'aux feuillets d'Oxford (4). Sans doute M. Bickell qui, lui aussi, avait jadis reconstitué le texte hébreu d'après les versions, trouva dans les textes de Cambridge la confirmation des soupçons qu'avait éveillés en lui l'étude des premières pages du MS. B (5); mais il ne paraît pas que l'argumentation de M. D. S. Margoliouth ait beaucoup modifié l'opinion des savants.

Il y a peut-être une exception à faire, si tant est qu'il faille attribuer au professeur d'Oxford le changement survenu dans l'esprit de M. Lévi. On se souvient de la confiance avec laquelle ce dernier critique avait développé les preuves de l'authenticité de nos fragments hébreux. Lorsque parut la brochure de M. D. S. Margoliouth, M. Lévi la qualifia de « factum », de « pétard », et lui opposa cette fin de non-recevoir : « Et quel est ce traducteur? Un Juif persan du XIe siècle! Un Juif de Perse connaissant, au XIe siècle, le grec et le syriaque, voilà qui n'est pas banal. Et ce Juif persan, pour procéder à sa traduction, consultant tour à tour la version grecque et la version syriaque. Qui plus est, il utilisait aussi une version persane! Enfin ce phénix des traducteurs, unique, on peut l'affirmer, aussi bien chez les Juifs que chez les chrétiens et les musulmans du moyen âge, non seulement a compris le grec qui très souvent est inintelligible, mais encore il a

brew Fragments of Ben Sira. — Ibid. XII, 46; january 1900 : *Notes on the Cambridge fragments.*

(1) M. Margoliouth avait écrit à l'éditeur en lui envoyant un exemplaire pour recension : « Je demande que vous soumettiez le mémoire ci-inclus à quelque docte sémitisant, à un incroyant si c'est possible, et que vous le sommiez de défendre contre mes arguments la génuinité du document appelé l'Original hébreu de l'Ecclésiastique. S'il ne peut ou ne veut le faire, veuillez informer le monde que les hébraïsants d'Europe ont été pris à dater un document avec une erreur de treize cents ans et qu'il est probable dès lors que leurs conclusions sur les dates des documents de l'Ancien Testament sont défigurées par de sérieuses erreurs. » C'est alors que la brochure de M. Margoliouth fut soumise à M. König. (*Expository Times*, X, 10, july 1899.)

(2) *Expository Times*, X, 11 et 12; XI, 1 et 2; august-november 1899.

(3) *Expository Times*, XI, 4, january 1900. M. König a reproduit en les refondant et en les développant tous ces articles dans une brochure allemande : *Die Originalität der neulich entdeckten hebräischen Sirachtextes textkritisch, exegetisch und sprachgeschichtlich untersucht,* von Ed. König; Mohr, Freiburg. Il en a aussi donné un résumé dans le *Theologische Rundschau* III, 1, januar, 1900 : *Zur neuesten Sirach-Litteratur.*

(4) D'après M. Schechter dans *The critical Review*, X, 2; march 1900.

(5) *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* XIII, 2 und 3 Heft, p. 251-256.

su restituer le texte original qu'avaient mal lu et le traducteur grec et le traducteur syriaque (1). »

Il réfutait d'ailleurs plusieurs des raisons mises en avant par M. D. S. Margoliouth. Toutefois il avouait qu'une particularité ne laissait pas que de le troubler : l'emploi du verbe חלק en des passages (Eccli. XXXIX, 25 et XL, 1) où le grec et le syriaque portent le verbe *créer ;* sens que le verbe חלק n'a que dans l'arabe. — Finalement M. Lévi terminait ainsi son entrefilet : « A la dernière heure nous recevons l'édition des nouveaux fragments hébreux découverts par M. Schechter. Hélas ! il faut nous rendre à l'évidence : le texte hébreu, qui a son intérêt, ne saurait plus être considéré comme l'original ; il peut uniquement servir à le reconstituer. Décidément notre premier mouvement avait été le bon quand, seul dans la presse, nous n'avions pas voulu d'abord voir dans cet étrange hébreu les paroles mêmes de Ben Sira. »

Dans la suite (2), M. Lévi entreprit une étude approfondie des MSS. A et B, dans le but de saisir, avec une méthode plus rigoureuse que celle du professeur anglais, tous les indices qui pouvaient manifester ce caractère de retraduction qu'à son tour il avait cru reconnaître dans les fragments. Il s'occupa d'abord des feuillets du MS. B jusque-là retrouvés.

Il renouvela d'abord et compléta ses remarques sur la présence de plusieurs *arabismes*. Il signala l'emploi du verbe חלק pour le sens de *créer,* non seulement dans XXXIX, 25 et XL, 1, mais dans XXXI, 13, 27 (cette fois sous la forme passive נחלק); XXXVIII, 1. Ce dernier exemple renfermait même un nouvel arabisme ; on lit, en effet :

רעי רופא לפני צרכו
גם אתו חלק אל

Le verbe חלק est, ici encore, à expliquer par l'arabe comme dans les cas précédents. Quant au mot רעי du début, il n'est pas hébreu : si l'on prend la variante רעה, on obtient ce sens inadmissible :

Pais (*pasce*) le médecin avant d'en avoir besoin,
car lui aussi, Dieu l'a créé.

Or, dans le grec (τίμα ἰατρόν), dans le syriaque (ܫܘܡ ܐܣܝܐ), dans une maxime araméenne du Talmud (אזקיר לאסיא) et dans une citation du *Midrasch Tanhouma,* le verbe *paître* est remplacé par le verbe *ho-*

(1) *Revue des Études juives*, XXXVIII, 76, avril-juin 1899, pp. 306-308 (entrefilet bibliographique).

(2) *Revue des Études juives*. XXXIX, 77, juillet-septembre 1899 ; XXXIX, 78, octobre-décembre 1899.

norer. Tel est précisément le sens du verbe arabe رعى à la forme grammaticale qu'il revêt dans notre texte.

Il n'y a plus lieu de s'étonner du grand nombre d'arabismes signalés par M. D. S. Margoliouth et empruntés aux chap. XXXIX-L. Mais s'il est impossible d'admettre que Ben Sira se soit servi d'un terme arabe pour exprimer une idée aussi biblique que celle de *créer*, il n'est pas moins évident que les traducteurs grecs n'ont pas pris d'eux-mêmes le verbe חלק dans son sens arabe. Reste donc ce dilemme : « notre texte hébreu est une traduction de l'arabe (ce qui est inadmissible) ou une traduction due à un Juif parlant l'arabe ».

La seconde remarque de M. Lévi porte sur Eccli. LI, 13-30. Depuis longtemps déjà, M. Bickell avait reconnu dans ce morceau un poème alphabétique; il avait tenté de le restituer en se servant du syriaque qui avait conservé à leurs places respectives plusieurs des lettres initiales. Or dans l'hébreu figurent les lettres ת. עבצקר. למנ. ח.י..... א. Il y a là une confirmation évidente de l'hypothèse de M. Bickell.

Mais comment expliquer que tant de distiques n'ont pas l'initiale que l'on attendrait? Les altérations que les copistes peuvent faire subir à un texte n'y suffisent pas, étant donné surtout que le caractère alphabétique du poème est chose facile à saisir. Mais le syriaque fournit une bonne explication de cette particularité. Tout d'abord le syriaque a conservé à peu près les mêmes initiales que l'hébreu. ܐ ܒ ܓ.....ܠ; l'hébreu a en plus ר,נ,ח et en moins le ש.

Or si l'on examine les initiales qui sont semblables dans H et dans S, on remarquera qu'elles correspondent à des cas où le syriaque n'avait d'autre équivalent normal que le terme employé dans l'hébreu; on devait nécessairement rendre ܐ par אנו, ܝ par ידי, ܒ par בעי, ܕ par עד, ܦ par פי, ܩ par צוארינם, ܩ par קרובה, ܬ (à cause de l'imparfait féminin) par תשבה.

Le syriaque fournit pareillement l'explication de plusieurs cas où H et S ne concordent pas : השבתי de la strophe hébraïque ח est l'équivalent normal de ܬ, נתן de la strophe hébraïque נ est l'équivalent du syriaque ܢ, ראו de la strophe ר est l'équivalent de ܪ. Quant à la strophe ש, elle se présente en hébreu sous cette forme :

רבים שמעי למידי בנעירתי
וכסף יזהב תקנו בי

d'où ce sens étrange :

(Vous) nombreux, écoutez mon enseignement dans ma jeunesse,
et vous acquerrez par moi de l'argent et de l'or.

On a en revanche dans le grec :

> Échangez l'enseignement contre une grande somme d'argent,
> et vous acquerrez par elle beaucoup d'or,

et dans le syriaque :

> Écoutez mon enseignement si petit qu'il soit,
> et vous acquerrez par moi de l'argent et de l'or.

Dans aucune de ces versions, on ne trouve le vocatif évidemment fautif רבים; toutefois c'est à la finale ܣܓܝܐ de la strophe ר du syriaque qu'il le faut attribuer (G finit autrement); en le négligeant on retrouve, avec le mot שמועי, le début de la strophe ש. Pour le reste du distique H n'a presque pas de rapports avec G. Il est au contraire tout à fait semblable à S sauf pour בגעורתי (ܒܥܘܪܬܝ); mais la locution hébraïque s'expliquera comme traduction de ܒܥܘܪܬܝ si l'on veut remarquer qu'à la strophe ר, le traducteur hébreu a déjà rendu (sans craindre davantage le non-sens) par « voyez de vos yeux que *j'ai été petit et que* j'y ai travaillé », le syriaque : « Voyez de vos yeux que *j'ai peu* travaillé. »

Enfin H supprime une partie du texte qui fait également défaut dans S, à savoir 14[b] et 16[a] du grec.

Il y a donc lieu de conclure à une dépendance de H vis-à-vis de S (1) et de regarder H comme une traduction de S. De nouvelles données viennent corroborer cette conclusion. On rencontre, surtout dans les chap. XXX-XXXII (on n'en trouve plus dans les chap. XXXV et ss.), beaucoup de *doublets,* c'est-à-dire « de versets consécutifs exprimant de deux façons différentes la même pensée ». C'est le cas pour : XXX, 17, 20; XXXI, 4, 10, 13[a]-13[d]; XXXII, 5, 10, 14, 16, 17, 21, 23. La présence de ces doublets est par elle-même propre à rendre suspect « l'original » hébreu; mais le doute augmente quand on remarque que des deux leçons l'une représente un texte semblable à G, l'autre correspond à S. Un exemple fera comprendre le procédé : on lit dans H pour Eccli. XXXI, 13[a]-13[d] (traduction de M. G. Margoliouth) :

> *Souviens-toi qu'un mauvais œil est une mauvaise chose,*
> **Dieu hait celui qui a un mauvais œil**
> **et il n'a rien créé de pire.**
> **C'est pourquoi à toute occasion l'œil laisse couler (des larmes)**
> **et de la face coule la larme.**
> *Dieu n'a rien créé de pire que l'œil,*
> *c'est pourquoi de la face de tous coule son humidité.*

(1) M. Bickell fait à peu près les mêmes remarques et tire des conclusions identiques dans l'article cité plus haut.

Or le grec porte :

> *Souviens-toi que c'est une mauvaise chose qu'un œil mauvais;*
> *quelle chose pire que l'œil a été créée?*
> *C'est pourquoi de toute face il pleure.*

En l'on a dans le syriaque :

> **Car Dieu déteste la méchanceté de l'œil**
> **et il n'a rien créé de pire;**
> **c'est pourquoi devant toute chose l'œil tremble**
> **et de la face coulent les larmes.**

Il n'est pas douteux que nous n'ayons ici réunies dans un seul texte la leçon du grec et celle du syriaque. Un indice plus précis montre même jusqu'à quel point H dépend de S. C'est la locution כי זה que M. G. Margoliouth a assez inexactement rendue par *c'est pourquoi.* כי זה veut dire *car cela*; or c'est l'équivalent littéral de S ܡܛܠ ܗܢܐ, dans lequel le traducteur hébreu n'a pas vu une seule locution complexe, mais dont il a traduit indépendamment les deux termes. Il est assez curieux de constater que dans une des parties du doublet (celle qui correspond à S) *créer* est rendu par ברא, et dans l'autre par חלק.

On ne saurait d'ailleurs admettre que le doublet emprunté au syriaque est une interpolation, tandis que l'autre, d'accord avec G, représenterait l'original bien conservé par cette version. D'une part en effet, le verbe חלק se trouve avec le sens de *créer* dans des doublets conformes au syriaque aussi bien que dans des passages dépourvus de doublets; comment dès lors expliquer que l'interpolateur se soit ainsi ingénié à imiter les idiosyncrasies les plus caractéristiques de l'auteur? D'autre part on trouve, en des passages où H se rapproche de G, des contresens provenant d'une mauvaise lecture de G : c'est ce qui a lieu, par exemple, dans Eccli. XXXI, 4 où le traducteur hébreu a pris βίου pour βίας. Interpolateur et auteur sont ici un seul et même personnage et nous sommes réellement en présence de doubles traductions faites l'une sur le syriaque, l'autre sur le grec.

Il ne faut donc pas s'étonner de relever dans ce texte des rabbinismes et des syriacismes. Les premiers s'expliquent par la date du traducteur, les seconds par la nature du texte traduit. Il est même à noter qu'on trouve des syriacismes dans les chap. XXXIX-XLIX, mieux soignés pourtant que ceux dont nous venons de parler : נצה, pris dans le sens syriaque de *luire* (Eccli. XLIII, 5, 13; cf. Eccli. XXXII, 9; en hébreu נצה veut dire *triompher*), בית dans le sens du syriaque ܒܝܬ (XLII, 12), גבה pour le syriaque ܓܒܐ (XL, 16).

Il n'est pas jusqu'à l'argument qui avait paru le plus favorable à l'authenticité qui ne soit aujourd'hui devenu sujet à caution. A son tour M. Lévi voit dans les citations bibliques qui ne figurent ni dans G ni dans S un procédé du traducteur; il le signale surtout à propos de XXXI, 13 et de XXX, 22.

M. Lévi, dont nous venons de résumer les observations, avait au mois de septembre 1899 tiré cette conclusion : « La cause est maintenant entendue : les nouveaux fragments portent la trace visible qu'ils ne sont — au moins pour un certain nombre de chapitres — qu'une retraduction en hébreu d'une version syriaque. »

Au mois de décembre il généralisa les résultats obtenus et formula cette *conclusion* provisoire : « Il nous faut donc constater qu'en un chapitre — le morceau final — H dépend étroitement de S; que dans les doublets H s'inspire également de S et même de G; que certains termes caractéristiques se rencontrent également dans les ch. XXXI-XLIX et les précédents; que des syriacismes ne font pas complètement défaut dans les parties les mieux rédigées. Si, en de très nombreux passages, H n'était pas différent à la fois de G et de S et si, en d'autres, il ne représentait pas sûrement une version plus proche de l'original que G et S, la solution serait toute simple. Mais le problème est bien plus complexe; il faut, pour essayer d'en venir à bout, l'examiner sous toutes ses faces, et nous ne pourrons le tenter qu'après avoir étudié les fragments qui proviennent d'un autre manuscrit, appelé A par les éditeurs. »

Des circonstances dont nous parlerons bientôt ont amené M. Lévi à différer l'étude de ce second manuscrit.

*
* *

Cependant la brochure de M. D. S. Margoliouth provoquait de toutes parts des réfutations; les articles de M. Lévi en attiraient à leur tour.

M. D. S. Margoliouth avait, dans sa brochure, parlé avec une certaine arrogance, on lui répondit parfois avec ironie (1). Toutefois on donna des raisons et, quand on parcourt les nombreux articles écrits contre le mémoire du professeur d'Oxford, on recueille les éléments d'une thèse solide, sinon définitive et péremptoire, en faveur de l'authenticité des fragments hébreux de Ben Sira.

(1) « Professor Margoliouth in his pamphlet... has supplied a certain need. No discovery of any vital interest was ever made without some ingenious person challenging either its importance or its genuineness. A lacuna would have remained in the history of the Ben Sira discoveries had their authenticity been allowed to pass uncontested. Professor Margoliouth is nothing if not ingenious, and is therefore fully qualified for the task of criticism of this sort. » (D. Schechler, *The critical Review*, october 1899.)

Les preuves sont de deux sortes : il y en a d'extrinsèques et il y en a d'intrinsèques. Mais tous ceux qui se sont occupés de les développer ont eu soin de faire remarquer que leurs arguments ne tendaient en aucune manière à établir l'authenticité *de tous les détails* du texte hébreu de l'Ecclésiastique. Certains critiques admettent peu d'altérations, d'autres en reconnaissent un plus grand nombre. Mais leur accord est unanime pour déclarer que rendu à sa pureté primitive il représente l'original de Ben Sira et n'en est pas une retraduction.

Les témoignages extérieurs à notre texte ont été mis en lumière surtout par MM. Schechter (1) et W. Bacher (2); ils tendent à prouver qu'à une date antérieure à celle que M. Margoliouth assigne à la retraduction, nos textes hébreux étaient cités sous une forme substantiellement identique à celle que nous leur connaissons et que les auteurs juifs qui en faisaient usage n'avaient aucun doute touchant leur originalité.

D'après M. Margoliouth, les savants se seraient trompés de treize cents ans dans les dates qu'ils ont assignées aux manuscrits de Ben Sira. Cette traduction hébraïque, en effet, suppose l'usage d'une langue persane déjà très mélangée de mots et de phrases arabes; ce qui nous fait descendre jusqu'après l'an 1000. Or, l'argumentation du professeur d'Oxford est gravement compromise par le témoignage de Saadyah. Ce gaon vivait dans la première moitié du dixième siècle (892-942); dans l'un de ses écrits, le *Sépher Haggalui,* composé vers 931, nous trouvons sept citations de Ben Sira dont six correspondent aux fragments du MS. A et reproduisent : Eccli. v, 5, 6; vi, 7, 8, 13; xiii, 11[c]; xvi, 17.

Entre ces citations et les fragments il existe sans doute des différences. Elles consistent : dans des additions de lettres paragogiques (v. 6 ואמרתה dans Saadyah pour ואמרת du MS. A) et de particules (v, 5, אל dans Saadyah pour אל du MS. A; xiii, 11[c], Saadyah ajoute כי); dans des substitutions de particules (vi, 8 ילא pour יאל du MS. A; xvi, 17 אר ביי pour ירבה du MS. A) ou de noms et de verbes synonymes (v, 6 « il manifeste *sa puissance*, עזו, pour « il manifeste *sa colère,* רגזו, du MS. A; vi, 7 בבסה pour בנסיון du MS. A; vi, 13 הזהר pour השבר du MS. A), dans des transpositions d'adjectifs (vi, 6: « Que nombreux soient tes amis » pour « que tes amis soient nombreux »). Il y a enfin quelques cas de substitution de locutions synonymes v. g. vi, 6 : au lieu de בעל כידך אחד ביאלף « que celui qui possède ton secret soit un entre mille », Saadyah porte גלה סידך לאחד ביני אלף « révèle ton secret à un entre mille ».

(1) *The critical Review*, IX, 4, october 1899; X, 2, march 1900.

(2) *The Jewish Quarterly Review*, XII, 46, january 1900; *The Hebrew Text of Ben Sira;* (2) *Notes on the Cambridge fragments.*

De même XIII, 11c au lieu de מהרבות שיחו נכיון « lorsqu'il multiplie sa parole c'est une tentation », Saadyah porte כי ברב שיח מנסה אותך « car par l'abondance de la parole il te tente. »

Ces divergences sont tout à fait analogues à celles que nous avons rencontrées en comparant le texte et les notes marginales du MS. B (1) ; elles rappellent celles que l'on trouve dans la Bible hébraïque lorsqu'on compare deux textes deutérographes ou lorsqu'on met en parallèle le texte massorétique et les anciennes versions (2). Ce sont des variantes qui ne dépassent pas celles que des scribes peuvent introduire dans un texte surtout quand ils ne le considèrent pas comme canonique. Que l'on compare les citations de Saadyah avec les essais de retraduction sûrement connus comme tels et l'on verra de tout autres différences.

Il faut noter encore que Saadyah donne le nom complet de Ben Sira ; il l'appelle *Simon Ben Jesu ben Eleazar Ben Sira*. Or, ce nom ne se retrouve dans aucune des anciennes versions ; mais il figure trois fois dans nos fragments hébreux (L, 27a ; LI, 30², 30³).

Il n'y a donc pas à s'y tromper : avant l'an 1000, Saadyah citait Ben Sira d'après un texte substantiellement identique au nôtre, n'en différant que par des fautes et des erreurs de copistes ; et il le citait d'après un texte qui, à ses yeux, était l'original même, non une version. Pour qu'il citât un pareil texte comme émanant de Ben Sira, il fallait que ce texte fût à ses yeux d'une antiquité indiscutée et indiscutable, c'est-à-dire de beaucoup antérieur au XIe siècle.

M. W. Bacher fait valoir la même remarque en ajoutant une référence attribuée par Saadyah à Éléazar Ben Irai, mais qui dans le Talmud est rapportée à Ben Sira et correspond à Eccli. III, 21-22.

Le gaon Saadyah fournit encore un argument en faveur de nos fragments. « Parlant des sages qui sont venus après les auteurs canoniques et qui ont écrit des livres d'instruction et de sagesse, il dit : « Comme « nous trouvons que Simon, le fils de Jésus, le fils d'Eléazar, le fils de « Sira, a composé un livre d'instruction semblable au livre des Pro- « verbes dans ses sections et dans ses vers qu'il a munis de voyelles « et d'accents. » Le gaon Saadyah qui prouve par d'autres textes qu'il sait distinguer une traduction hébraïque contemporaine d'un texte ancien, reconnaît donc dans le Ben Sira hébreu qu'il possède, auquel il fait des emprunts et qui est substantiellement identique au

(1) Voir nos articles sur l'*Original hébreu de l'Ecclésiastique* dans la *Revue biblique*, juillet et octobre 1897 ; janvier 1898.

(2) Voir nos articles sur la *Conservation du texte hébreu* dans la *Revue biblique*, janvier et avril 1897 ; octobre 1898 ; janvier 1899.

nôtre, un texte original et qui a pour lui l'autorité de l'ancienneté.

Saadyah n'est pas seul d'ailleurs à citer Ben Sira ou à en faire usage. Les anciens hymnologues juifs ou *Païtans* tels que José ben José, qui vivaient au début du VIIIe siècle, sinon dans le VIIe, lui font aussi des emprunts. « Non seulement ils basent leurs descriptions du service du Temple au jour de l'Expiation sur l'*Éloge des Ancêtres* de Ben Sira, mais ils font usage de certaines phrases et de certains termes qui ont toute apparence d'être empruntés à notre texte hébreu, qui même en certains cas ne se retrouvent que dans ce texte. » M. Schechter relève dans trois de ces ouvrages une vingtaine de phrases et locutions caractéristiques et trahissant une relation intime avec notre fragment (1).

A ces témoignages M. W. Bacher en ajoute d'autres empruntés au *Talmud babylonien* (2) et à divers documents *palestiniens* (3). Les citations du *Talmud babylonien* ne sont qu'en partie originales; à côté de coïncidences nombreuses avec nos fragments, elles présentent aussi des divergences. Quant aux documents palestiniens, les cinq citations qui correspondent aux MSS. A et B permettent de conclure à une identité substantielle des textes de Ben Sira employés par leurs auteurs et du texte conservé dans nos fragments.

L'ensemble de ces arguments paraît assez décisif. « Le fameux marché, dit M. Schechter, doit avoir pris place quelque trois siècles avant la période que lui assigne le professeur. Mais s'il en est ainsi, qu'advient-il du Persan « déjà surabondamment mélangé de mots et de phrases arabes? » Et M. Bacher, au début de l'article auquel nous avons emprunté les détails qui précèdent, n'hésite pas à faire cette déclaration : « Je crois que les observations suivantes contribueront à réduire au silence tout scepticisme à venir concernant la génuinité du Sirach hébreu et les hypothèses artificielles par lesquelles on a essayé d'établir la composition tardive des fragments. »

(1) Dans le *Séder Abodah le Yosé ben Yosé* il signale des emprunts à Eccli. XLIII. 21; III, 14; XLIX, 1; XLV, 24, 24c, 25c, 9b, 12, 12c. Pour l'hymne *Attah kónantah*, il note Eccli. XLIII, 21 et 42; XLV, 19c, 12, 13; III, 14; VI, 5; XLV, 12c, 12; L, 11a. Dans l'hymne *Mareeh kohen*, enfin : L, 5, 7, 6, 8a, 7l.

(2) On retrouve cités comme « écrits dans le livre de Ben Sira » : Eccli. III, 21, 22, dans le traité *Hagigah* 13a; Eccli. VI, 6a, dans *Yebamoth* 63b et *Sanhedrin* 100b; Eccli. XIII, 15 (XXVII, 19), dans *Baba kama* 92b; Eccli. XLII, 9,10, dans *Sanhedrin* 100b; Eccli. VII, 10, dans *Erubin* 65a; Eccli. XIV, 11-18, dans *Erubin* 54a.

(3) Eccli. III, 21, 22 est cité par Éléazar b. Pedath dans *Genesis Rabba* VIII et *Yer. Hagigah* 77c; Eccli. XXXVIII, 1a est cité par Eléazar b. Pedath dans *Tanchuma*, *Exodus Rabba*, *Jer. Taanith*, 66d, *Pesikta Rabbathi* XXV, 127a; VII, 16 est cité dans *Genesis Rabba* XXII, 8a et *Tanchuma;* XIII, 25 dans *Genesis Rabba* LXXIII, 12; XXXVIII, 4a, 7a, 8a dans *Genesis Rabba* X, 6. Plusieurs de ces citations sont faites en araméen, mais plusieurs aussi sont en hébreu.

Mais aux preuves extrinsèques s'en ajoutent d'autres, tirées des fragments eux-mêmes.

Parmi les arguments intrinsèques il en est qui ont pour but de réfuter les diverses propositions de M. D. S. Margoliouth; il en est d'autres qui tendent à prouver directement l'originalité des feuillets des MSS. A et B.

Tout d'abord M. König, s'appuyant sur le MS. A et sur le texte du MS. B (abstraction faite des notes marginales), attache une grande importance à une remarque qui lui paraît fournir une preuve d'ensemble très solide contre l'hypothèse de la retraduction. Il s'agit des rapports qui existent entre les fragments hébreux et les anciennes versions au point de vue de la quantité, c'est-à-dire au point de vue des versets que l'hébreu a en plus ou en moins de ces versions.

En premier lieu nos fragments hébreux contiennent non seulement plusieurs mots mais plusieurs vers qui ne figurent ni dans le grec, ni dans le syriaque, à savoir : IV, 27, 28; VI, 22 (il y a deux vers en plus sous ce chiffre 22); VII, 17; XII, 14; XIII, 17^{c}; XIV, 16^{b}; XV, 15^{b}, 20^{b}; XXX, 20$^{b(1\ et\ 2)}$; XXXI, 2,10; XXXII, 9, 13, 17, 22; XXXV, 20; XXXIX, 20^{b}, 30^{c}; XL, 9^{b}; XLI, 9^{a}; XLV, 7^{e}, 25^{f}; XLVI, 19^{e}; LI, 12^{c}, 30$^{(3)}$. — D'autres vers ne se trouvent que dans l'hébreu et le syriaque (ils revêtent souvent dans le syriaque une forme légèrement altérée) : IV, 19; V, 1, 4; VI, 17^{b}; XII, 14; XIII, 2^{c}, 11^{c,d}, 23^{a-d}; XIV, 10, 16^{c,d}; XV, 11^{e}, 20^{a}; XXX, 11,17, 20$^{b(2)}$; XXXI, 4, 6; XXXII, 4, 5, 11, 14, 16, 17; XXXVI, 8, 17^{c,d}; L, 24; LI, 2^{b}, 10^{a}, 11^{c}, 18^{b}, 20^{a}, 26^{d}, 30$^{(1,2,4)}$. — Or, quand on examine ces vers, ceux-là en particulier qui ne se trouvent dans aucune des anciennes versions, on constate que, si plusieurs ont pu être ajoutés après coup, d'autres n'ont aucun caractère qui permette de les prendre pour des interpolations. Il n'est pas naturel de prendre pour une interpolation : la réflexion de XXXIX, 20^{b} (היש מספר לתשועתי); la remarque de XXXIX, 30^{c} (que des bêtes sauvages, etc... ont été créées pour l'usage de l'homme (כל אלה לצורכם נברא) etc... Comment alors les expliquer dans l'hypothèse d'une retraduction?

Non seulement l'hébreu contient des vers qui ne figurent ni dans le grec ni dans le syriaque, mais il contient tout un cantique (LI, 12^{c1}-12^{c15}) dont les versions anciennes ne nous ont pas conservé la moindre trace. On comprend les raisons qui ont pu amener le traducteur grec et, à son exemple, le traducteur syriaque, à supprimer cette litanie : mais, dans l'hypothèse de la retraduction, comment expliquer la présence d'un fragment aussi considérable absolument étranger aux versions que notre hébreu est censé reproduire?

En revanche, si l'on trouve dans l'hébreu des vers ou des fragments

qui manquent dans le grec et le syriaque, il est aussi des cas où le contraire arrive : des mots ou des vers figurent dans le grec et le syriaque, ou seulement dans l'une ou l'autre de ces versions, qui ne sont pas dans les fragments hébreux : III, 7; IV, 4[b], 5[a], 16, 17[bc]; VI, 17[a], 18, 23, 24, 26, 34; VII, 9, 27, 28; XII, 4, 5[ab]; XIII, 14; XIV, 7, 8; XXXII, 1[a], 18[cd]; XXXVI, 1[b], 9, 19, 20; XXXVIII, 19; XXXIX, 17[ab], 17[e]; XL, 2[ab]; XLI, 22[ab]; XLII, 5[b], 18[cd], 22[ab]; XLIII, 31[ab]; XLIV, 11[c], 12, 15[ab]; XLV, 26[a]; XLVI, 12, 20[d]; XLVII, 16; L, 15[a-d], 29[a]; LI, 14[ab], 15[a-c]. Avant de rien conclure de ces passages, il faut remarquer combien il serait étrange qu'un traducteur hébreu du XI[e] siècle eût négligé ceux d'entre eux que l'on trouve dans tous les *Codd.* et qu'il avait par conséquent sous les yeux, combien il est vraisemblable, au contraire, qu'un certain nombre de versets aient disparu du texte de Ben Sira comme du texte des autres écrits bibliques depuis le moment où les anciens interprètes les lisaient et les traduisaient. D'ailleurs il est des versets propres au grec et au syriaque qui ne se trouvent pas dans tous les manuscrits et qui ont pu être introduits après coup par les copistes de ces versions; plusieurs même ont toutes les apparences de développements, d'amplifications faites sur un texte primitif plus concis.

Il n'y a donc pas lieu de mépriser, comme l'a fait M. D. S. Margoliouth, l'argument général tiré de la comparaison des fragments hébreux avec les versions. De ce qu'assez souvent, les versions sont plus intelligibles que le nouveau texte, de ce qu'en certaines circonstances H ne donne pas le terme que les conjectures critiques basées sur B et S pourraient faire supposer(1), il y a peu de conséquences à tirer; on sait en effet que dans la Bible elle-même, nombre de passages du texte sont très obscurs qui dans les versions présentent un sens acceptable beaucoup plus voisin des leçons primitives. Même indépendamment des cas où H a une leçon meilleure que celle de G ou de S, les remarques qui viennent d'être faites rendent improbable l'hypothèse d'une retraduction pure et simple.

D'ailleurs les preuves de détail invoquées par MM. Margoliouth et Lévi ne paraissent pas conduire aux conclusions absolues qu'en tire le premier de ces savants.

(1) D'ailleurs en plus d'un point, M. Margoliouth calomnie le texte hébreu. D'après lui v. g. l'hébreu devrait avoir dans Eccli. XL, 16 אהו au lieu de קרדמות. Il faut noter que la présence d'un mot rare comme קרדמות n'est pas d'ordinaire un argument à invoquer contre l'originalité. D'autre part le sens de « hache » ne saurait être attaché à ce mot; ou bien il est pris dans le sens de *roseaux* que la Mischna attribue au mot קרדומות (Bacher); ou bien il faut lire קרומות (Cowley-Neubauer); d'ailleurs dans la version des Septante, ἄχε traduit en un endroit au moins (Is. XIX, 7) un terme autre que אהו, le mot ערות.

D'abord M. Lévi lui-même et de nombreux critiques à sa suite ont complètement rejeté deux arguments de M. D.-S. Margoliouth : celui qui est tiré de la note marginale persane et celui qui est basé sur les autres variantes du MS. B.

Aux yeux de M. Margoliouth (1) la glose persane était une réflexion du retraducteur déclarant que tel passage de la version qu'il retraduisait n'était probablement pas dans l'original primitif. Le docte arabisant admettait d'ailleurs que le mot persan נאקל, qu'il prenait dans le sens de *traducteur*, pouvait désigner aussi un *rapporteur*, un *témoin* (de la tradition). Or les critiques du professeur d'Oxford se croient en mesure de prouver que le dernier sens est le seul acceptable à cet endroit. D'abord la réflexion de la glose persane porte, non sur le texte du MS. B, mais sur une phrase reproduite dans la marge, immédiatement avant la note persane, phrase *qui ne figure ni dans les versions ni dans le nouveau texte hébreu, mais seulement dans le Talmud;* or, à propos de cette phrase, le soi-disant retraducteur ne peut pas noter qu'elle a été dite par le *traducteur* (grec ou syrien); il constate au contraire de la façon la plus naturelle que, conservée seulement dans le Talmud, cette phrase n'est attribuée à Ben Sira que par le témoin de la *tradition*. — D'autre part on ne saurait isoler cette glose persane de celle qui figure dans le même MS. B en face d'Eccli. XLV, 9, à l'endroit où finissent les variantes marginales : « ce manuscrit ne va pas plus loin. » Il ne peut être question ici que d'un manuscrit sur lequel on a collationné précédemment des variantes (2). Le glossateur persan ne paraît en aucune façon considérer le texte du MS. B comme sa traduction. Il est loin aussi de voir dans les notes marginales les essais de correction qu'il voudrait faire à son œuvre (3).

M. Margoliouth a été frappé par le grand nombre et le caractère de ces annotations. Mais, comme le fait remarquer M. Schechter, lorsqu'on compare deux morceaux bibliques *deutérographes*, tels que II Sam. XXII et Ps. XVIII, et beaucoup d'autres, on constate que la proportion des variantes n'est pas toujours moindre que dans le MS. B

(1) Voir plus haut page 529.

(2) Il faut aussi tenir compte de deux autres notes persanes qui se trouvent dans les fragments de Cambridge. En face d'Eccli. XXXII, 1, une note marginale rédigée en persan déclare que « ceci ne se trouve pas dans ce vers sur les autres exemplaires ». En face d'Eccli. XXXV, 20, on lit cette remarque rédigée en persan : « Ce vers vient d'autres exemplaires ». Ce sont autant de preuves nouvelles que le glossateur persan ne croyait pas faire une traduction hébraïque sur une version syriaque.

(3) Voir : Lévi, *Revue des Études juives*, XXXVIII, 76 (avril-juin 1899); Bacher, *An hypothesis about the hebrew fragments of Sirach* dans *The Jewish Quarterly Review*, XII, 45 (october 1899); König, *Professor Margoliouth and the « Original Hebrew » of Ecclesiasticus*, *Expository Times*, XI, 1 (october 1899).

de Ben Sira. Et pourtant il est à croire que Ben Sira n'a pas été copié avec le même soin que les écritures canoniques des Juifs. — D'autre part ces notes marginales ont les mêmes caractères que les *keris* de la Massore ; ce sont réellement des variantes, allant depuis les questions d'orthographe les plus futiles jusqu'à des altérations de mots plus considérables ; ces variantes peuvent toutes, ou à peu près toutes, s'expliquer par les mêmes causes que celles des textes protocanoniques. D'ailleurs comment concevoir les simples différences orthographiques comme les essais ou les corrections d'un traducteur (1)?

Il semble aussi qu'on ait fait bonne justice de la traduction persane intermédiaire entre le grec et notre hébreu. Du moins tous les passages invoqués par M. Margoliouth ont été expliqués d'une autre façon. En nous en tenant aux deux exemples allégués plus haut, voici les interprétations qui en ont été données.

Dans Eccli. XLIII, 13, H aurait ברק, éclair, là où G a χιόνα, neige, grâce à une confusion entre l'arabe برق et le persan برف ; même χιόνα par suite d'une erreur de copiste remplacerait χειμῶνα, tempête. D'abord χιόνα a des chances d'être primitif dans le grec puisque le latin porte *nivem*. D'autre part ברק doit être primitif dans l'hébreu et la leçon de G doit être fautive : l'idée d'*éclair* est appelée par le contexte et surtout par le vers parallèle dans lequel on lit דיקות (G ἀστραπάς). Puis comment expliquer sans le mot ברק la variante בקר? Le persan n'est donc pas nécessaire pour expliquer comment l'hébreu vient du grec ; il faudrait plutôt chercher comment le grec vient de l'hébreu.

Dans Eccli. XLIII, 2, la locution persane *sukn afschândan* est censée servir d'intermédiaire entre le grec *proclamer* ou *émettre un discours* et l'hébreu *produire la chaleur*. Or ici encore l'hébreu a des chances d'être l'original, mais il est assez gravement altéré ; pour le restituer, il faut, conformément à Ps. XIX, 3, lire אֹמֶר au lieu de חֹמֶה (cette altération n'est pas sans parcilles dans la Bible hébraïque) ; on a alors le vers שֶׁמֶשׁ מַבִּיעַ בְּצֵאתוֹ אֹמֶר. On comprend très bien après cette restitution comment le grec ἥλιος ἐν ὀπτασίᾳ διαγγέλλων ἐν ἐξόδῳ a pu venir de l'hébreu : G a lu מביטו (ἐν ὀπτασίᾳ) au lieu de מביע, et אֹמֶר (διαγγέλλων) au lieu de אֹמֶר. Cette explication (2) est bien plus naturelle

(1) Voir : Lévi, *ibid.*; König, *ibid.*; Schechter, dans *The Critical Review*, IX, 4 (october 1899). Ce dernier auteur relève dans les seuls chapitres XXXIX-XLIII, quatre-vingt-cinq variantes dans lesquelles il est évident que les différences entre le texte et la note consistent en des altérations dues à la ressemblance des lettres ou des sons.

(2) Voir M. W. Bacher, *An hypothesis etc.*; MM. König (*Expository Times*, X, 12) et Schechter (*The Critical Review*, IX, 4) réfutent M. Margoliouth, mais en recourant à d'autres conjectures pour la reconstitution du texte hébreu primitif.

que le recours à la traduction persane intermédiaire. Les savants qui ont critiqué le mémoire de M. Margoliouth ont fait les mêmes expériences sur tous les passages pour lesquels il était fait appel à cette version persane. Ils ont conclu que cette hypothèse si extraordinaire ne s'imposait en aucune façon.

Leur réserve a été beaucoup plus grande en ce qui concerne les arabismes, les aramaïsmes et les doublets. Pour la plupart en effet, ces hébraïsants admettent que le texte original de l'Ecclésiastique a beaucoup souffert, qu'il a été maltraité par les copistes beaucoup plus longtemps que les textes de la Bible hébraïque. Ils reconnaissent donc volontiers que certaines altérations portent les marques d'une date récente ou sont le fruit de la comparaison du texte avec les anciennes versions. Tel est, de leur aveu très explicite, le cas de MM. Frankel, Perles. « Il n'est pas impossible, dit M. Schechter lui-même, qu'en certains cas des interpolations dérivées du syriaque aient été faites dans notre texte. L'état du texte hébreu de Ben Sira connu des Rabbis et notoirement rempli d'aramaïsmes, d'interpolations et d'additions, favorisait l'introduction dans notre texte de quelques vers traduits du syriaque (1). »

Dès lors les discussions qui pouvaient exister entre ces savants et MM. Margoliouth et Lévi se ramenaient aux deux points suivants : examiner si le nombre des arabismes, aramaïsmes et doublets allégués n'était pas exagéré; établir ensuite que des exemples même dûment constatés on n'était pas en droit de conclure à une retraduction pure et simple.

Au fait tous les exemples allégués par M. Margoliouth furent discutés par MM. König, Bacher et Schechter; le plus souvent on arrivait à établir que l'hypothèse de la retraduction était inutile, que toutes ces difficultés pouvaient tenir ou bien à ce que le texte hébreu actuel était altéré, ou bien à ce que les versions avaient été faites elles-mêmes sur un manuscrit corrompu. Néanmoins de l'ensemble de ces études minutieuses il résultait, comme toujours, une certaine indécision; si parfois l'hypothèse des altérations paraissait bien solidement établie, les explications semblaient en d'autres cas tirées de fort loin. Sur ce terrain l'entente menaçait d'être à tout jamais difficile (2).

(1) *The Critical Review*, X, 2, p. 122.

(2) Voici, à titre d'exemple, une explication des arabismes que nous avons spécialement mentionnés. Et d'abord le mot מישריק d'Eccli. XLIII, 9 (marge). Il est à remarquer avant tout que l'idée exprimée par ce mot est une idée commune pour laquelle les termes hébreux ne manquent pas; on ne conçoit donc pas aisément qu'en ce passage un traducteur hébreu s'y soit repris à plusieurs fois avant de trouver le mot juste. N'est-il pas plus naturel de

A propos des doublets auxquels on avait attaché tant de prix, M. Schechter faisait la remarque suivante. Si parfois les doublets renferment une leçon en rapport avec le grec et une autre en rapport avec le syriaque, il arrive aussi que l'un des membres du doublet ne s'accorde avec aucune version (XXXI, 10; XXXII, 9, 13). De plus, si la leçon du syriaque précède parfois celle du grec (XII, 14[1-2]; XVI, 3[c]; XXXI, 4; XXXII, 4, etc.), c'est plus souvent le contraire qui a lieu; or ces derniers cas, assez nombreux, ne cadrent pas avec l'hypothèse de M. Margoliouth d'après lequel l'hébreu traduit d'abord du syriaque aurait été ensuite corrigé d'après le grec. Bien plus, en des cas mêmes où l'un des doublets cadre avec S, l'autre avec A, un examen attentif du texte et des versions écarte l'hypothèse de la retraduction (M. Schechter fait l'expérience pour tous les doublets allégués par M. Margoliouth). Aussi à une hypothèse qui ne pouvait rendre compte que de quelques cas (il ne se refuse pas à admettre la possibilité de l'influence de S — non de A — sur certains doublets), M. Schechter en opposait une qui, d'après lui, pouvait seule tout expliquer : celle de plusieurs familles de manuscrits auxquels avaient été empruntées diverses variantes, et qui étaient en rapport les uns avec le texte sur lequel avait été faite la version grecque, les autres avec le texte que

penser qu'un auteur du deuxième siècle avant notre ère traitant de la sagesse en laquelle excellaient les fils de l'Orient, ait affecté, au lieu du mot ordinaire, un terme arabisant; d'ailleurs le mot מושרקת se retrouve Eccli. L, 7, dans le texte même du MS. B; nous sommes ici en présence de la question générale des arabismes dans l'Ancien Testament (Bacher, König). M. Margoliouth ne semble guère plus heureux pour מורצף du texte et מערץ de la marge d'Eccli. XLIII, 8[c]; d'abord מערץ a ici le même sens que מעריץ dans Is. VIII, 13 (où il n'est pas question d'emprunt à l'arabe); pour le mot רצף, il n'y a aucune raison de substituer ici à son sens hébreu de *paver* le sens d'*illuminer* qu'il a en arabe et qui ici serait pléonastique. D'ailleurs si H est une traduction de G et de S, comment expliquer que le firmament qui est à l'ablatif dans S et G soit à l'accusatif dans H? — Quant à חלק (XXXVIII, 1[b]; XXXIX, 25[a]; XL, 1[a]; XXXI, 15, 34[b]) il n'est pas sûr qu'il faille nécessairement lui donner le sens de *créer;* il signifierait aussi bien *attribuer*, *établir*, et le mot ἔκτισε du traducteur grec conviendrait parfaitement dans cette hypothèse (König, Halévy).

A propos des influences de la traduction syriaque, il est intéressant de voir comment M. König explique Eccli. XLI, 12. M. D. S. Margoliouth suppose que le retraducteur aura rendu par חכמה le mot ܐܘܢ, qu'il n'aura pas décomposé en ܝ et ܐܢ (équivalent de און altéré du terme primitif הון). M. König trouve beaucoup plus simple de regarder חכמה ou חמדה comme primitifs; il préfère même חכמה auquel la « Sagesse cachée et le trésor enfoui » de XLI, 14[b] paraissent faire allusion. Le sens de la maxime serait alors que la bonne renommée l'emporte même sur la culture *intellectuelle* la plus élevée. Cette maxime aura été trop délicate pour certains lecteurs qui auront substitué חמדה à חכמה (d'où θησαυροὶ χρυσίου de G) et à S qui aura pris חכמה dans le sens particulier de ruse, tromperie.

Quant aux aramaïsmes proprement dits, la date de Ben Sira en serait l'explication suffisante.

le traducteur syrien avait eu sous les yeux. Mises d'abord en marge, plusieurs de ces variantes avaient été introduites dans le texte et avaient donné les doublets.

Quant aux conclusions à tirer, M. König faisait la remarque suivante : « Fréquemment dans le cours de ces investigations sont venues les deux questions : Qu'est-ce qui est possible? et qu'est-ce qui est impossible? Une attention constante à ces questions me paraît être le plus important principe de la critique. » Or, « *il est possible* que l'original hébreu des dires de Ben Sira ait subi des changements en matière d'orthographe et même dans quelques autres points de détail, *il est donc possible* que les textes hébreux nouvellement découverts ne possèdent qu'une originalité relative. Mais *il est impossible* que ces textes aient été composés avec les anciennes versions pour point de départ. »

Voici les raisons que M. König donne de cette impossibilité. D'abord il n'est pas naturel que si peu de temps après le moment où nous trouvons des références certaines au texte hébreu de Ben Sira, un Juif se soit mis en peine de retraduire ce livre d'après les versions; il aurait eu trop de raisons de croire à la possibilité de recouvrer le texte original lui-même. De plus il y a dans le MS. A qui pourtant est de tous le plus conforme à S, nombre de passages où l'hébreu a un sens différent, ou bien ne suit pas le même ordre, ou encore renferme des versets qui ne figurent pas dans S; à l'appui de cette remarque, M. Schechter ne cite pas moins de soixante-cinq exemples pour le seul manuscrit A; bien plus, il donne l'analyse complète du ch. XLVIII qui ne contient pas de gloses marginales et constate qu'à chaque instant la correspondance de H avec les versions, change et varie : tantôt H se rapproche de G, tantôt il est plus voisin de S, parfois il diffère matériellement de ces deux traductions; mais toujours il présente le texte le meilleur et le plus complet. Comment imaginer un juif du moyen âge assez soucieux de la critique pour collationner ainsi les versions, les corriger l'une par l'autre ou parfois suppléer aux lacunes qui leur sont communes? D'autre part M. König allègue à nouveau toute une série de passages dans lesquels les leçons de G et de S peuvent s'expliquer comme provenant de H, tandis que H ne peut venir des versions.

Au dernier argument allégué par MM. Margoliouth et Lévi, — celui des références bibliques — M. Schechter oppose avec beaucoup de preuves à l'appui cette fin de non-recevoir : il n'est pas question d'un retraducteur s'écartant des versions pour introduire çà et là une phrase calquée sur les écritures anciennes, mais les références bibliques sont beaucoup plus nombreuses qu'on ne paraît le supposer et trahissent le procédé d'un auteur tout pénétré des livres écrits par ses prédécesseurs

et désireux d'imprégner son œuvre de leurs idées et de leurs formules.

A ces preuves négatives M. König en ajoute des positives tendant à établir que l'archétype de H remonte bien au delà du XIe siècle, et jusqu'aux temps bibliques : traces d'orthographe ancienne, absence de forme spéciale pour les lettres finales, absence de lettres quiescentes (à côté de nombreux exemples de *scriptio plena*); il signale à nouveau l'emploi des formes grammaticales classiques là où un auteur du XIe siècle aurait été tenté d'en employer d'autres, les analogies qui existent entre les livres les plus récents de la Bible hébraïque et Ben Sira pour les formes qui s'écartent de l'hébreu classique ordinaire, etc.

*
* *

Telles sont les diverses phases de la controverse relative à l'originalité des fragments hébreux de l'Ecclésiastique. Nous n'avons pu que résumer les arguments allégués soit pour établir, soit pour réfuter la thèse de la *retraduction*. Il nous est impossible d'entrer dans l'exposé des réponses et répliques que ces arguments ont attirées (1). Disons seulement qu'à la suite de ces discussions l'hypothèse de la retraduction pure et simple telle que l'avait conçue M. D. S. Margoliouth, semblait avoir perdu du terrain. Deux opinions surtout demeuraient en présence. Pour les uns les textes hébreux nouvellement découverts reproduisaient l'original de Ben Sira comme les textes protocanoniques représentent les originaux de leurs auteurs respectifs. D'autre part avec les études précises de M. Lévi, une nouvelle opinion semblait devoir se faire jour : l'hypothèse d'un document mélangé renfermant, à côté de morceaux authentiques, des retraductions destinées à compléter le texte et à en combler les lacunes. Mais des découvertes toutes récentes ont fait entrer dans une phase nouvelle cette question de l'origine des fragments hébreux de l'Ecclésiastique.

III

Parmi ces dernières découvertes, il en faut d'abord signaler une qui nous fait connaître une nouvelle portion de l'Ecclésiastique hébreu.

Dans des fragments provenant, comme tous les autres, de la *Guenizzah* du Caire, M. Elkan Nathan Adler a retrouvé au mois de mars

(1) La question des témoignages de Saadyah a amené toute une série d'articles sur le *Sépher Haggalui;* les témoignages du Talmud ont été discutés à leur tour ainsi que nombre des preuves d'ordre purement linguistique. Les articles les plus intéressants au point de vue de la controverse se trouvent dans la *Jewish Quarterly Review* (année 1899-1900) et dans l'*Expository Times* (octobre 1899-juin 1900).

FRAGMENT DU TEXTE HÉBREU DE L'ECCLÉSIASTIQUE

MANUSCRIT A. (PUBLIÉ PAR M. ELKAN NATHAN ADLER)

Eccli. VII. 29 -- IX. 1

FRAGMENT DU TEXTE HÉBREU DE L'ECCLÉSIASTIQUE

MANUSCRIT D. (PUBLIÉ PAR LE REV. DR. M. GASTER)

Eccli. XX, 7; XXXVII, 19, 22, 24, 26; XX, 13

dernier, deux feuilles du MS. A déjà connu grâce à l'ouvrage de MM. Schechter et Taylor; il en a donné le fac-similé phototypique, la transcription et la traduction dans la *Jewish Quarterly Review* (1).

Ces deux feuillets reproduisent Eccli. VII, 29-XII, 1; ils comblent donc la lacune qui séparait en deux parties les fragments du MS. A conservés à Cambridge; de la sorte, ce texte renferme sans interruption près de treize chapitres de Ben Sira (III, 6-XVI, 26).

En livrant ce document au public, M. Adler a mis en relief plusieurs traits spéciaux qui ne sont pas sans intérêt au point de vue de la question d'authenticité des fragments hébreux.

Ce sont d'abord certaines ressemblances qui existent entre ce document et la copie décrite et citée dans le *Sépher Haggalui* de Saadyah. Les points-voyelles, par exemple, sont beaucoup plus nombreux dans ces quatre pages que dans les passages du même manuscrit antérieurement publiés; on en trouve surtout dans les versets IX, 3[c-d], 3, 4; X, 2, 12; XI, 6, 7, 8; plusieurs de ces distiques sont entièrement vocalisés d'après les principes massorétiques. — De plus nous avons ici (XI, 28) la septième citation de Ben Sira renfermée dans le *Sépher Haggalui;* à une lettre près (יכר pour יתכר), notre texte est tout à fait conforme à celui de Saadyah.

Les rapports ne sont pas moins étroits entre ce nouveau texte du MS. A et les citations renfermées dans le Talmud, même pour des phrases qui ne figurent pas dans les versions. Un exemple, entre autres, est curieux à relever. On avait été très surpris de voir les rabbis du Talmud attribuer à Ben Sira un texte de Jérémie (V, 27). Or, ce verset du prophète est reproduit dans nos fragments (Eccli. XI, 29[c]), alors qu'il n'y a rien de semblable ni dans le grec, ni dans le syriaque.

Ces particularités, on le voit, sont de nature à accentuer les convictions de ceux qui croient à l'authenticité des textes hébreux de l'Ecclésiastique récemment découverts.

*
* *

Au cours de l'article que nous venons d'analyser, M. Adler disait : « Une autre feuille du même manuscrit a été tout récemment découverte par M. Israël Lévi à Paris; elle contient les chapitres XXXVI, 24 à XXXVIII, 1, et fournit un moyen de comparaison précieux pour les deux MSS. A et B, puisque le texte en existe déjà dans deux feuilles

(1) *The Jewish Quarterly Review*, XII, 47; april 1900 : *Some missing chapters of Ben Sira*, by Elkan Nathan Adler.

du MS. B dont l'une appartient à Cambridge et l'autre au *Musée Britannique.* »

Les renseignements fournis par M. Adler n'étaient pas tout à fait exacts. Il ne s'agissait pas seulement d'un nouveau feuillet de Ben Sira. C'était un troisième manuscrit que M. Lévi allait faire connaître en en donnant, dans la *Revue des Études Juives* (1), le fac-similé, la transcription, la traduction et le commentaire. Voici comment le savant éditeur raconte sa découverte : « Des marchands qui avaient vendu en Angleterre nombre de ballots de feuillets trouvés dans la *gueniza* (et peut-être dans le cimetière) du Caire, sont venus à Paris proposer le restant de leur lot, dont personne n'avait voulu. Sur ma prière, M. le baron Edmond de Rothschild, dont le zèle généreux pour les études juives ne saurait être trop loué, a bien voulu acheter ces pièces de rebut et en a fait don à la Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris, me laissant le soin de les examiner à loisir. Je comptais fort peu y trouver des documents de valeur, mes confrères anglais ayant vraisemblablement écrémé cet amas de débris informes; je n'espérais pas du tout même y rencontrer de fragments de l'Ecclésiastique hébreu, qui est en ce moment à l'ordre du jour. Aussi grande a été ma surprise en découvrant deux feuillets de l'ouvrage de Ben Sira. Ils proviennent de deux exemplaires différents qui ne sont, ni l'un ni l'autre, semblables à ceux qui ont été publiés jusqu'ici (A et B). Nous voilà donc en présence de quatre éditions, si l'on peut ainsi s'exprimer, du même ouvrage. »

La découverte de ces deux manuscrits, que M. Lévi appelle MSS. C et D, témoigne de l'existence de nombreuses copies de Ben Sira et nous donne l'espérance de retrouver encore plusieurs fragments; c'est aussi la preuve de l'estime dont ce livre, étranger au canon hébreu, était entouré en divers milieux juifs.

Le MS. C, dont nous allons nous occuper tout d'abord, correspond bien, ainsi que l'avait annoncé M. Adler, à Eccli. XXXVI, 24-XXVIII, 1, passage connu par le MS. B; une première section XXXVI, 24-XXXVII, 27 se trouve à la fin du fragment du MS. B conservé au *Musée Britannique* et publié dans le *Jewish Quarterly Review*, par M. G. Margoliouth; la seconde section XXXVII, 28-XXXVIII, 1, figure dans les parties du même MS. B éditées par MM. Schechter et Taylor.

Un premier avantage que présente le MS. C vient donc de ce qu'il permet de compléter le MS. B si mutilé d'ordinaire au bas des pages; le

(1) *Revue des Études Juives*, XL, 79; janvier-mars 1900 : *Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Ecclésiastique*, par Israël Lévi.

feuillet de M. Lévi nous restitue des versets qui faisaient complètement défaut dans les fragments précédemment découverts.

Il n'est pas sans intérêt non plus de noter certains traits de détails par lesquels le MS. C se rattache aux textes de l'Ecclésiastique décrits par Saadyah. Dans ces deux pages, dont l'une compte dix-neuf lignes et l'autre vingt, le texte n'est pas divisé en colonnes comme dans le MS.B; l'écriture nous paraît même moins soignée, quoique plus grosse, que celle du MS. A; mais, comme dans ce dernier, le texte est en plusieurs endroits muni de points-voyelles, notamment au ch. XXXVII, 3 (presque tout entier), 6 (pour un mot seulement).

A un autre point de vue toutefois, ce feuillet est d'une bien plus grande importance. Désormais, « il nous sera donc loisible de confronter deux exemplaires d'un même texte, et l'on sait avec quelle impatience les savants qui se sont passionnés pour l'étude de ce livre attendaient les lumières que peut projeter cette comparaison. Un des problèmes les plus difficiles que soulève le MS. B est l'insertion dans les marges de notes qui ont l'air de variantes et que l'annotateur donne lui-même comme empruntées à un autre MS. Seulement parfois, au lieu d'une variante pour un même passage, il y en a deux : comment s'expliquer cette richesse? D'autre part, tantôt ces leçons marginales sont conformes à la version syriaque (S), tandis que celles du texte le sont au grec (G); tantôt c'est l'inverse : comment comprendre ce phénomène? »

Sans nous donner toutes les lumières que nous pourrions désirer, le MS. C nous fournit de précieux renseignements. Il présente, en effet, des relations très étroites avec le manuscrit qui a fourni au glossateur de B les variantes consignées dans les notes marginales. Le MS. C s'accorde avec les leçons marginales de B pour XXXVI, 24[a], 24[b], 26[c]; XXXVII, 1[a], 1[b], 2[b] (כנפש contre כנפשך), 4[a], 4[b] (מנגב contre מנגד), 5 (qui manque tout entier dans le texte de B; par suite d'une faute purement orthographique la marge de B a דד, là où C lit דר), 6[a] (חבר contre חביר), 7[b], 9[b], 11[a], 11[b] (en deux points, dont le second est douteux à cause des lacunes de la marge de B), 11[d] (en deux points, dont le second est douteux à cause des lacunes de la marge de B), 11[e], 11[g], 11[h], 12[a], 13[b] (en deux points), 14[a], 15[a], 16[a], 16[b], 17[a] (עקר contre עקרת), 18[a], 18[b], 19[b], 23 (qui manque tout entier dans le texte de B), 25[b], 27[a], 28[a], 29[a] (en tenant compte d'une faute d'orthographe évidente en C où l'on a תדד pour תדר), 29[b] (en deux points, en tenant compte d'une faute d'orthographe évidente dans la marge de B, où l'on a מטבים pour מטעמים), 30[a] (אוכל contre תענוג), 30[b], 31[a]; XXXVIII, 1. Il faut sans doute ajouter à ces cas certains, plusieurs autres rendus douteux par

les lacunes que présente le MS. B, soit dans son texte, soit dans la marge : XXXVII, 7ᵃ, 9ᵃ, 11ᵇ (pour le second point), 11ᵈ (item).

Cette conformité du MS. C avec la marge de B n'est pas absolue. Il y a d'abord une série de variantes qui ne figurent pas dans C; ce sont celles qui sont données comme secondes leçons dans la marge de B (XXXVII, 5, 6ᵃ, 29ᵃ). Il y a ensuite un certain nombre de versets qui présentent trois formes différentes, quand on les considère successivement dans le texte de B, dans la marge, et dans C : XXXVII, 3ᵃ (הז רע שאביר, הוי דיע אמר, הוי רע יאמר), 12ᵈ (יגיע אליך, יעכר בך, יעבד כך), 13ᵃ (עצת לבב הבין, עצת לבבו כך, עצת לבב כך), 14ᵇ (משבעה צופים על מוצפה, משבעים צופים על שן, משבעה צפים על שן), 17ᵇ (שכמי פנים, שכמים שרביטים), 30ᵃ (יקנון, יירין, יקנון). D'autres fois, mais rarement, C s'accorde avec le texte de B contre la marge : XXXVII, 6ᵃ (אל תכחש contre אל תשכח), 8ᵃ (מיועץ contre מה יוצץ), 8ᶜ (נפשי contre נפשך), 12ᵇ (מצוה contre מצותיו), 31ᵇ (והנשמר contre יבהשמר). En un endroit (XXXVII, 12ᶜ), le MS. C (עם בלבבו) combine la leçon du texte de B (עם לבבו) avec celle de la marge (בלבבו). Enfin, C présente une lecture différente de celle du texte de B alors que la marge de ce dernier manuscrit ne signale aucune variante : XXXVI, 25ᵃ (B גדור; C גדר); XXXVII, 3ᵇ (B תרמות, C תרמית), 4ᵇ (B בעת, C ובעת), 8ᵇ (B צורכי, C צרכו), 12ᵈ (B אם תכשל, C ואם יכשל), 15ᵇ (B צעדיך, C צעדך), 17ᵃ (B החבילות, C תחבולות), 17ᵇ (B יפרחו, C יפריח), 18ᵃ (B וחיים ומות, C מות וחיים), 20ᵃ (B נמאס, C ימאס), 22ᵃ (B יחכם, C נחכם), 25ᵃ (B איש, C אנוש), 25ᵃ (B מספר ימים, C ימים מספר), 28ᵇ (B לא כל, C לא לכל), 30ᵇ (B יגיע אל, C יגוע על).

Aucune divergence, même de celles du dernier groupe, ne saurait être négligée. Le copiste, en effet, qui a transcrit les variantes sur la marge du MS. B, a fait preuve d'une scrupuleuse fidélité. En plusieurs cas il a transcrit des variantes qui étaient évidemment fautives. On lit, par exemple, dans le texte de B, XXXVII, 4, cette leçon très claire et très facile :

> Combien mauvais l'ami qui regarde *la table* (שלחן),
> Et, à l'heure de l'affliction, se tient *à l'écart* (מנגד).

Au lieu de cela, C porte :

> Combien mauvais l'ami qui regarde *la destruction* (שחת),
> Et, à l'heure de l'affliction, se tient *au sud* (בנגב).

Cette leçon, évidemment fautive, se retrouve en marge de B. Il en est de même XXXVII, 9.

Cette fidélité de notre copiste nous permet de constater d'une part que le MS. C et celui qui a fourni les variantes de B (et que M. Lévi

appelle C*b*) sont très étroitement apparentés, mais ne sauraient être identifiés. Ils appartiennent à la même famille, mais ils ont eu une existence indépendante. D'autre part, nous avons une très grande sécurité pour juger le procédé suivi dans l'annotation de tout le MS. B; on peut être certain v. g. que partout où la marge est blanche, le texte de B et celui de C*b* étaient tout à fait semblables.

De ces diverses considérations et de l'étude détaillée du texte découlent plusieurs conséquences que M. Lévi met en lumière.

Tout d'abord, la comparaison du MS. C avec les notes marginales de B réduit à néant la conjecture de M. D. S. Margoliouth, qui voyait dans ces leçons les essais d'un traducteur s'y reprenant à deux ou trois fois avant de donner le texte définitif; les leçons marginales de B sont de véritables variantes empruntées à des manuscrits de la même famille que C. Les différentes qui existent entre C et C*b* nous expliquent d'ailleurs comment le copiste, ayant sous la main plusieurs de ces *Codices,* a pu, en certains cas, consigner plus d'une variante pour le même passage.

L'étude du texte commun à B, C et C*b* conduit M. Lévi à une autre remarque. Tandis qu'en étudiant divers endroits du MS. B, il avait été amené à les considérer comme des retraductions du grec et surtout du syriaque, il est frappé du caractère original de ce passage : « Le texte hébreu de ces chapitres, loin de s'expliquer par le grec ou le syriaque, qui, d'ailleurs, en ces passages de même qu'au chapitre XXXVI, s'abandonne à tous les caprices de la fantaisie, sert, au contraire, à en dissiper souvent les obscurités et donne la clé de nombreuses erreurs commises par les traducteurs. Ces chapitres sont donc bien, sinon l'original pur, du moins une copie assez fidèle de l'original. J'en pourrais dire autant des chapitres XXXV et XXXVI. Il ne m'en coûte aucunement d'en convenir. Mais comme on le remarquera aussi, dans ces morceaux relativement authentiques, *jamais* n'apparaissent les rabbinismes déconcertants qui avaient tant choqué dans le chapitre final, dans les pages à doublets et, comme nous allions le montrer, dans maints passages du ms. A. En particulier, jamais ne se rencontre le ש relatif. »

Toutes les difficultés inhérentes à la question d'authenticité ne sont pourtant pas résolues. Il reste en particulier celle des *doublets* qui avait particulièrement ému M. Lévi et sur laquelle M. D. S. Margoliouth avait, à son tour, insisté. Ces doublets, « qui répondent l'un à G, l'autre à S et qui portent la trace indéniable de leur caractère de traduction », sont surtout nombreux dans les chap. XXX-XXXII. On ne saurait les considérer, pas plus que les variantes marginales, comme les essais

juxtaposés d'un retraducteur en quête de la véritable leçon du texte primitif; mais la comparaison de C avec B ne tranche pas la question de leur origine. On trouve en effet des variantes en face de ces doublets (v. g. Eccli. XXXI, 13[a]-13[d], MS. B); la fidélité du copiste nous garantit qu'ils existaient en C*b* (et sans doute en C), aussi bien qu'en B. « Le problème reste donc entier en ce qui concerne les doubles leçons, conformes l'une à G et l'autre à S. Notre feuillet ne fait que reculer dans le passé la date de ces modifications. » Ce qui ressort le plus clairement de leur présence dans le MS. B, comme de beaucoup d'autres points de détails, c'est que « le texte original a subi toute sorte d'altérations, et cela de très bonne heure ».

Bref, voici comment se présente, aux yeux de M. Lévi, la physionomie du MS. B. après qu'il l'a comparé avec C :

« D'une part, de nombreux chapitres qui ne s'expliquent pas par les versions, mais qui, au contraire, les éclairent; de l'autre, des chapitres, avec ou sans doublets, supposant nécessairement une retraduction en hébreu de ces versions; — dans les parties authentiques, affectation de purisme, rejet, en particulier, du ש *relatif* : dans celles qui portent la trace d'une retraduction, langue différente et rabbinismes récents. J'en conclus que le ms. B contient des éléments de provenances diverses, qu'en gros, il reste l'original, mais qu'en partie, l'archétype dont il provient a été *complété* par une retraduction des anciennes versions et corrigé parfois sous leur influence. »

D'autres fragments vont permettre à M. Lévi de porter un jugement analogue sur le MS. A.

*
* *

Il nous reste à parler en effet de cet autre exemplaire auquel M. Lévi faisait allusion à propos de sa découverte. C'est le quatrième (D) des manuscrits de Ben Sira actuellement retrouvés. Nous en possédons quatre fragments :

— le feuillet découvert par M. Lévi lui-même et renfermant des versets d'Eccli. VI, 18-VII, 25;

— deux feuillets publiés par M. Schechter et correspondant, l'un à Eccli. IV, 23[b]-V, 13[c], l'autre à Eccli. XXV, 8[b]-XXVI, 2. Ne connaissant pas le MS. C de M. Lévi, M. Schechter désignait par la lettre C ce nouvel exemplaire;

— enfin une autre feuille trouvée par le Rev. D[r] Gaster et répondant à Eccli. XVIII, 31-XX, 13, avec intercalation de XXXVII, 19, 22, 24, 26.

Comme on le voit, deux de ces fragments renferment un texte déjà

connu; le premier des deux feuillets découverts par M. Schechter (IV, 23[b]-V, 13[c]) et celui de M. Lévi (VI, 18-VII, 25) se retrouvent dans le MS. A (fragments de Cambridge). Bien plus Eccli. XXXVII, 19, 22, 24, 26, renfermé dans le feuillet de M. Gaster, figure déjà dans les deux MSS. B et C.

Mais il importe de faire connaître ce MS. D qui présente des caractères si particuliers.

C'est M. Gaster qui en a fait la description paléographique la plus précise; il ne faut pas négliger toutefois les indications fournies par MM. Schechter et Lévi. Les dimensions sont plus petites que celles des autres *codices* de Ben Sira (0,143 × 0,100); les lettres ont de grandes dimensions et des contours vagues (on peut facilement confondre ר, ד et ר, ב et כ, ד et ר) et présentent certaines particularités caractéristiques (brièveté du ן final, longueur du ו final, queues demesurées du ת et du ע, forme du ש); l'écriture est onciale et carrée comme dans B, non contournée comme dans A et C. D'ailleurs le copiste a pris grand soin de maintenir son écriture régulière : chaque page compte douze lignes, et chaque ligne renferme ordinairement quatre mots. Se conformant même à la tradition des anciens copistes représentée par B, il s'efforce de séparer les hémistiches et de n'en écrire qu'un seul sur chaque ligne. Ces particularités et quelques autres encore (v. g. la division des versets par un seul point et un espace blanc assez considérable) sont les signes de l'ancienneté du manuscrit. D'autres considérations paléographiques toutefois (v. g. la présence des lettres agrandies ם, ת, à la fin des lignes, pour remplir l'espace blanc) empêcheraient de reculer la date de ce manuscrit bien au delà du XIe siècle. Bref pour M. Gaster, aucun *codex* connu de Ben Sira ne serait antérieur à la fin du Xe siècle ou au début du XIe; mais le MS. D serait le plus ancien.

Intéressant par son antiquité, le MS. D l'est aussi par son contenu. « Ce texte, dit M. Lévi, est une nouvelle variété des formes multiples qu'a prises avec le temps l'œuvre de Ben Sira : tandis par exemple que l'exemplaire connu en Babylonie à l'époque du Talmud renfermait quantité de versets ajoutés, le ms. dont provient notre feuillet supprime la plupart des couplets qui développent la même pensée et n'en garde que certains versets. Ce n'est pas un abrégé, puisque les phrases y sont conservées en entier; c'est une réduction par morceaux choisis. » Au fait ces fragments ne contiennent que les versets suivants :

Premier feuillet Schechter : IV, 23[b], 30, 31; V, 4, 5, 6[a], 6[c], 7[a], 7[c], 9, 10, 11, 12, 13, 13[c].

Feuillet Lévi : Eccli. vi, 18, 19, 28, 35; vii, 1, 4, 6, 17, 20, 21, 23, 24, 25.

Feuillet Gaster : xvii, 31-33; xix, 1-2; xx, 5-7; xxxvii, 19, 22, 24, 26; xx, 13.

Deuxième feuillet Schechter : xxv, 8[b], 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23[c], 24; xxvi, 1, 2.

L'auteur de ce recueil paraît avoir cherché à grouper ensemble les phrases et maximes qui se rapportaient au même sujet et à éviter les répétitions. D'ordinaire il a suivi l'ordre des manuscrits complets. Il semble que nous avons, dans le feuillet de M. Gaster, une preuve au moins que l'abbréviateur a jugé bon de pratiquer certaines interversions. Le contraire est pourtant possible même pour cet endroit. Les rapports qui existent entre D et S (syriaque), notamment pour Eccli. xxxvii, 19, 22, 24, 26 (D omet les mêmes versets que S alors que B et C les contiennent), tendraient à faire croire que D (et S) dépendent du texte complet d'après une recension autre que celle des *codd.* A, B, C; d'ailleurs, les versets en question sont assez peu dans leur contexte au chap. xxxvii, tandis qu'au chap. xx ils seraient en parfaite harmonie avec ce qui précède et ce qui suit. Il est donc possible que le MS. D, qui ne s'écarte de l'ordre suivi par les autres *codd.* qu'en ce seul endroit, ait été fait d'après un texte complet qui avait ce passage au chap. xx.

La comparaison des textes communs à D et à A ne donne pas de résultats moins intéressants que l'étude des rapports de B et de C. Sur cinquante-six vers (ou *stiques*) que renferment ces morceaux, quatre (iv, 31[b]; v, 9[b], 11[a-b]) seulement présentent un sens sensiblement différent dans A et dans D. Un plus grand nombre sont absolument semblables dans les deux recensions (v, 4[a], 5, 7[a], 7[c]; vi, 19[a], 19[d], 28[a], 35[b]; vii, 4[a], 6[b]). En certains cas (v, 6[a]; vii, 25[b]) les différences ne portent que sur une transposition de mots qui n'affecte en rien le sens. Le plus souvent les variantes qui existent entre les deux éditions du même vers ne portent que sur un mot (iv, 23[b], 30[a]; v, 4[c], 6[b], 7[b], 7[d], 9[a], 10[a], 12[a], 12[b], 13[b]; vi, 19[b], 19[c], 28[b], 35[a]; vii, 1[a], 1[b], 4[b], 6[a], 17, 17[b], 20[b], 21[a], 21[b], 23[a], 23[b], 24[a], 25[a], 25[b]), très rarement sur deux mots (iv, 30[b], 31[a]; v, 4[b], 13[a]; vii, 20[a]).

Quand on vient à examiner ces variantes de plus près on voit qu'elles consistent, comme dans les cas précédemment allégués, en des différences de détail analogues à celles-là même que la Massore signale pour les textes canoniques. Ce sont : des échanges dans les noms divins (v, 4[c]), des suppressions ou des additions de lettres quiescentes (v, 6[b], 10[b], 12[a], 13[a]; vi, 19[b], 19[c], 35[a]; vii, 17[a], 20[b], 21[b], 24[b]); des subs-

titutions de particules ayant le même sens (v, 6[d], 7[b]; vii, 1[a], 17[b], 24[b]), de formes verbales (v, 6[d], 9[a]; vi, 28[b]; vii, 1[b]), de termes synonymes (iv, 23[b], A תצפין, D תקפוץ; 30[b], A ומותירא במלאכתך, D ומתפחד בעבודתך; 31[a], A פתוקה לקחת, D מושטת לשאת; v, 4[b]; 7[d]; 10[a]; vii, 21[a]; 25[b]), ou qui le deviennent grâce au contexte (iv, 30[a], A ككلب, D כאריה); des altérations provenant de fautes d'orthographe évidentes (v, 10[b], D אחר pour A אחד; 13[b]; vii, 4[b], D כמלך pour A מימלך; 20[a], A תדע pour D תרע; 24[a], D בנים pour A בנות); enfin des suppressions le plus souvent accidentelles de mots indifférents (iv, 30[b], D supprime ימוזר de A), ou même nécessaires (vii, 6[a], D supprime מושל de A; 23[b], D supprime נשים de A; 25[a], D supprime בת de A).

Comme on le voit, ces variantes sont à juger d'après leur nature; malgré leur nombre, on peut dire avec M. Lévi, que « manuscrit complet et réduction constituent le même type », ou avec M. Schechter, que les manuscrits « viennent tous de la même source ».

Cette assertion sera, nous le croyons, mise en plus grande évidence encore, si nous mettons en parallèle les *trois* recensions de xxxvii, 19, 22, 24, 26 :

xxxvii, 19.	B	יש חכם לרבים נחכם ולנפשי היא גואל (marge גואל)		
	C	גיאל	—	—
	D	גיאל	—	—
22.	B	יש חכם לנפשו יחכם פרי דעתו על גויתו		
	C	—	נחכם	—
	D	—	יחכם	—
24.	B	חכם לנפשו ישבע תעניג וכל רואיהו יאשריהו		
	C	ייאשריהו כל רואיהו		—
	D	—		—
26.	B manque à cause d'une lacune du texte.			
	C et D sont semblables.			

*
* *

Nous sommes donc en présence d'une série de copies de la *Sagesse de Ben Sira*, remontant sensiblement à la même date, presque à cette époque où l'on trouve dans le *Sépher Haggalui* de Saadyah le dernier témoignage en faveur de l'existence d'un *Ecclésiastique* hébreu. Grâce à la bonne fortune qui nous a fait trouver, dans ces fragments, plusieurs exemplaires du même passage, nous sommes en mesure, après les avoir comparés, de constater que tous ces manuscrits représentent un même texte; que les variantes sont des variantes du même ar-

chétype et ont, comparées aux annotations des massorètes elles-mêmes, leurs pareilles dans les livres canoniques; que leur grand nombre s'explique par le fait que le texte de l'Ecclésiastique n'était pas, aux yeux des copistes juifs, un texte canonique; que ce grand nombre est dépassé en certains cas par la quantité de différences que la comparaison du texte hébreu et des Septante permet de relever pour les livres de la Bible hébraïque. — D'autre part, les rapports qui existent entre les citations de Saadyah et ces manuscrits permettent d'affirmer que le *Sépher Haggalui* décrit et cite des textes substantiellement identiques aux nôtres.

Ces considérations éclaircissent certains points de la controverse relative à l'originalité des fragments hébreux. Elles nous amènent à conclure, ainsi que nous l'avons insinué plus haut, qu'un élément au moins dans les conjectures de M. D. S. Margoliouth est dénué de tout fondement. C'en est fait de l'idée ingénieuse que le MS. B représenterait l'archétype d'une reconstitution du texte hébreu de Ben Sira d'après les versions, tandis que les notes marginales de B seraient des essais de retraduction, des formes provisoires, ou des corrections destinées à prendre place dans un exemplaire définitif. Le MS. B est une copie d'un exemplaire plus ancien, les notes marginales sont de vraies variantes minutieusement empruntées à d'autres exemplaires plus anciens dont le MS. C nous permet de saisir les caractères spéciaux. A l'époque où fut rédigé le MS. B, il circulait donc plusieurs manuscrits hébreux d'un texte hébreu de l'Eccli. que l'on pouvait copier et collationner. Les MSS. A, B, C, D, doivent tous être considérés comme émanant, avec un plus au moins grand nombre d'intermédiaires, d'un archétype nécessairement plus ancien qu'eux.

Sommes-nous en mesure d'affirmer que cet archétype est bien l'original hébreu de Ben Sira? Les dernières découvertes n'apportent pas sur cette question d'argument absolument nouveau et absolument décisif. Déjà tandis que les partisans de l'authenticité — MM. Schechter et Adler en particulier — croient leur thèse confirmée par ces divers fragments, d'autres — v. g. M. Gaster — demeurent convaincus qu'aucun de ces manuscrits ne représente le texte primitif de l'Ecclésiastique. Relevons néanmoins quelques indications précieuses. Selon la remarque de M. Schechter, la multiplicité des copies faites sur cet archétype et des formes qu'il a prises, témoigne du respect dont il jouissait et il semble qu'il était bien aux yeux de ceux qui le copiaient ou en faisaient des abrégés, l'original hébreu de Ben Sira. D'autre part, la comparaison de ces manuscrits nous permet de constater que cet archétype a beaucoup souffert. Sans doute on trouve dans la Bible hébraïque

des passages, v. g. le cantique d'Ézéchias, qui sont pour le moins aussi altérés. Mais il faut convenir que notre texte hébreu de l'Ecclésiastique renferme un grand nombre d'altérations et ne peut être rendu à son état primitif qu'après de longs et minutieux travaux de critique. Il y a même ici des altérations d'un genre spécial et que la Bible hébraïque ignore; notre texte hébreu n'étant pas canonique a été traité très librement par les copistes, et il n'est pas du tout prouvé que MM. Margoliouth et Lévi n'aient pas vu clair en signalant dans ces manuscrits des passages traduits du grec ou du syriaque, et des arabismes qui témoignent de la date récente à laquelle ces traductions ont été faites. Nous avons un texte corrompu et si, comme nous le croyons, nous pouvons espérer découvrir d'une façon sûre, à côté de versets retraduits des versions, de nombreux passages correspondant à l'original hébreu de Ben Sira, il faudra auparavant qu'un long travail de critique textuelle (1) nous restitue les leçons primitives des textes que nous possédons.

A plus forte raison ce travail préliminaire s'impose-t-il à quiconque voudra déterminer d'une façon précise les caractères de la langue de Ben Sira et dire si nous sommes en présence d'un texte classique ou de documents déjà tout pénétrés par l'influence du néo-hébreu.

L'étude des fragments de l'Ecclésiastique entre dans une nouvelle période : celle de l'étude critique s'appliquant à démêler ce qui est primitif et ce qui est l'œuvre de copistes travaillant avec la plus grande liberté ou la plus étonnante maladresse (2).

(1) La difficulté de ce travail est très grande. Il y a d'abord à revoir de près tous les fragments jusqu'ici découverts et à les comparer avec soin. On les rapprochera ensuite des versions; on comprendra toute la délicatesse de ce labeur si l'on veut noter que, pour le MS. D, par exemple, M. Schechter le dit en étroites relations avec G, tandis que M. Gaster le dit intimement lié à S. Et pourtant, c'est seulement grâce à ce travail que l'on pourra démêler ce qui est étranger à l'influence des versions et retrouver l'original véritable.

(2) Grâce à la bienveillance de M. C. G. Montefiore, Directeur de la *Jewish Quarterly Review*, et de M. M. Adler et Gaster, nous avons pu reproduire les fac-similés d'une page du MS. A et d'une page du MS. D. Nous offrons à ces savants l'expression de notre respectueuse gratitude.

J. Touzard.

ÉTUDES SUR LE
MILIEU RELIGIEUX ET INTELLECTUEL
CONTEMPORAIN DU NOUVEAU TESTAMENT

AVANT-PROPOS

Avec l'exil babylonien avait commencé une nouvelle période dans l'histoire d'Israël, la période du Judaïsme. A la période créatrice de l'hébraïsme pré-exilien avait succédé la période du nomisme ou de la codification systématique et définitive des usages religieux. Comme autrefois les prophètes, les chefs dirigeants de la nouvelle tendance cherchaient à réaliser un idéal de sainteté dans l'individu, non comme tel, mais comme membre du peuple. Or la « plebs perfecta » agréable à Dieu ne pouvait à leur avis arriver à cette justice que par l'observation de la Loi, dont la possession la rendait supérieure à tous les autres peuples. Le Judaïsme vit donc dans la Loi et le lien qui le rattachait à Dieu et le boulevard qui le protégeait contre le monde païen. Dans la Loi se concentrait ainsi à la fois l'intérêt national et religieux; à l'État hébreu pré-exilien succédait une communauté hiérocratique dont le centre était le temple, dont le chef était le grand prêtre. A défaut d'indépendance politique, la solidarité nationale et l'attachement à la conscience de l'origine commune se manifestaient donc par le culte et par la vie réglée par la Loi, principalement par le code sacerdotal.

*
* *

Si le nomisme est le caractère principal de toute la période du Judaïsme post-exilien, il faut néanmoins reconnaître dans cette période l'existence de deux époques très distinctes, nomistes l'une et l'autre, mais possédant chacune certains traits caractéristiques différents, qui indiquent une profonde modification opérée dans la vie religieuse juive, à la suite de la grande persécution religieuse syrienne et du soulèvement des Macchabées : l'époque pré-macchabéenne ou le Haut-Judaïsme, et l'époque post-macchabéenne ou le Bas-Judaïsme (1).

(1) Cf. Bousset, *Jesu Predigt*, 1892, pp. 10-27.

La première de ces deux époques plonge encore ses racines dans l'enseignement prophétique en tant qu'elle porte l'empreinte d'une piété profonde et spontanée; mais en même temps elle relègue à l'arrière-plan les aspirations nationales et politiques. Si maintenant on s'applique plus que jamais à l'observation de la Loi, c'est qu'on a fini par reconnaître le bien fondé de la prédication prophétique, qui rappelait sans cesse au peuple, que le fait d'avoir été élu par Dieu ne constituait pas seulement un privilège, mais impliquait et entraînait aussi des devoirs. La pensée de réaliser par l'observation de la Loi l'idéal prophétique d'un peuple saint, faisait naître et grandir l'espoir de voir de nouveau la faveur de Dieu se manifester. On n'espérait plus, il est vrai, jouer encore une fois un rôle historique : l'orgueil national avait sombré dans la catastrophe de la déportation, les douleurs de l'exil et les déceptions du retour. L'ambition du pieux juif se mouvait dans l'horizon étroit de la Palestine; ce qu'il désirait, c'était une vie modeste et paisible, une famille riche en enfants, la liberté et les loisirs nécessaires pour remplir ses devoirs religieux. Mais cette foi en un Dieu élevé au-dessus du monde arriva précisément en vertu du manque d'éléments politiques à la hauteur sublime de la foi de Jérémie, d'une foi indépendante des événements historiques, d'une confiance qu'aucune expérience ou déception extérieure ne pouvait ébranler. — D'autre part, cependant, les faits historiques présents dans leur réalité brutale ne pouvaient pas être niés; l'espoir des juifs pieux de se voir récompensés par une vie heureuse, l'espoir du peuple de sortir de son état pitoyable ne se réalisait pas; de là dans beaucoup d'âmes une lutte intérieure, plus ou moins consciente, entre la certitude religieuse et l'expérience de la vie quotidienne, lutte qui provisoirement se terminait par l'aveu, que la volonté et la nature de Dieu sont inscrutables. (Job, cf. cap. 40-Eccl.). Le moyen, que la transcendance progressive de la piété juive ne finisse pas par étouffer la foi ardente des Psaumes en un Dieu dirigeant par sa présence et sa puissance les événements de ce monde?

Aussi la période post-macchabéenne se caractérise à la fois par une recrudescence de l'idée nationale et par le développement plus actif donné à l'eschatologie et à l'apocalyptique. Une vie nationale brillante à l'extérieur n'était plus qu'un souvenir, mais un souvenir ineffaçable. Le désir de voir revivre la grandeur nationale jusqu'à la suprématie sur les païens, comme récompense d'une obéissance plus parfaite que celle des ancêtres, se réveilla puissamment à l'époque des Macchabées : Israël se sentit de nouveau un peuple et non plus seulement une communauté religieuse. Mais les succès du sou-

lèvement national ne furent pas très durables, la liberté reconquise fit de nouveau place à une dépendance politique progressive et l'espoir national se déplaça. La vue du monde grec et de la civilisation hellène fit naître l'idée d'une puissance terrestre universelle maintenue dans l'unité par des liens intérieurs et intellectuels, plutôt que par une administration centrale ne s'étendant que jusqu'aux frontières politiques de chaque État. L'expérience historique et politique fournit ainsi le cadre puissamment élargi dans lequel se dessina le tableau de l'espérance messianique traditionnelle. Le messianisme toujours plus intimement lié à l'eschatologie préféra à toutes les images celle du règne des saints, qui sous la suprématie du Messie régneraient sur l'empire messianique universel. En attendant l'avènement de ce règne, les descriptions prophétiques de la splendeur de la nouvelle Jérusalem étaient interprétées dans un sens littéral. De nombreux écrits apocalyptiques cherchaient à rendre supportables les malheurs présents et les perspectives toujours plus sombres, par des promesses toujours plus imaginaires d'un bonheur terrestre futur. Pour d'autres ces espérances devaient se réaliser non dans un avenir terrestre, mais dans l'au-delà, dans un monde nouveau qu'une intervention miraculeuse de Dieu ferait succéder au monde actuel après des bouleversements cosmiques jusqu'alors inouïs. — C'est ainsi que cette période post-macchabéenne est caractérisée par la co-existence de pensées politiques et eschatologiques apparemment contradictoires : Dieu à la fois retiré au ciel dans un éloignement presque indifférent et se préparant à une intervention retentissante dans le monde, un bonheur futur tantôt intra-terrestre tantôt supra-terrestre, universalisme du salut et particularisme des privilèges des saints ou des Juifs dans le règne messianique.

*
* *

Si maintenant nous nous demandons de quelles sources émanèrent ces courants d'idées, il nous faut reconnaître que la pensée religieuse du Bas-Judaïsme s'appuyait en première ligne sur les écrits antérieurs de l'Ancien Testament : c'est là qu'elle a puisé ou cru puiser ses croyances sur Dieu, sur le monde, sur l'homme, sur l'avenir. Les derniers livres canoniques marquent déjà une étape très avancée vers le Judaïsme contemporain du Nouveau Testament. S'il est exact de dire que le développement de la foi religieuse en Israël fut l'œuvre de la révélation, il n'en faut pas moins reconnaître que cette révélation ne fut pas nécessairement partout et toujours surnaturelle.

Nous admettons communément, sur la foi de l'Ancien Testament lui-même, que les données historiques de l'Écriture n'ont pas été toutes révélées aux auteurs inspirés, que ceux-ci, malgré ou plutôt sous l'action de l'inspiration, ont consulté des documents pour transmettre des faits anciens connus et consignés par les contemporains, qu'ils ont réfléchi personnellement pour mettre en ordre ce qu'ils avaient vu et entendu eux-mêmes. Pourquoi alors ne pas admettre que les auteurs inspirés nous ont aussi transmis à la fois des idées religieuses qui pour eux-mêmes étaient des révélations et d'autres qu'ils connaissaient par l'enseignement commun, par la tradition orale ou écrite, soit que ces idées connues et admises généralement à leur époque aient été révélées ou qu'elles soient nées dans la conscience religieuse du peuple par le travail intellectuel ordinaire et la réflexion philosophique qui s'opérèrent sur les anciennes croyances? En d'autres termes, puisque Dieu peut également se servir de moyens naturels et surnaturels dans la formation religieuse de son peuple et de toute l'humanité, pourquoi ne pas admettre que dans l'Ancien Testament les auteurs inspirés aient déposé des idées et des croyances qui à leurs yeux et à leur époque n'étaient pas encore dogmatiques mais seulement théologiques et philosophiques? Faire aujourd'hui le départ exact entre les deux domaines est chose impossible; mais admettre leur co-existence c'est aussi admettre la possibilité et le droit de rechercher et de retracer leurs manifestations extérieures en tant que faits intellectuels historiques, d'autant plus que les croyances le plus certainement regardées comme révélées et dogmatiques ne nous sont elles-mêmes connues qu'après avoir passé par l'intermédiaire de la pensée, de la réflexion et de la parole parlée ou écrite des organes humains de la révélation.

Ce n'est pas tout. Si nous voulons nous expliquer le développement graduel de la foi d'Israël, il ne suffit pas de recourir à l'œuvre exclusive de la révélation intra-israélite surnaturelle et naturelle. Des influences extérieures venant du dehors, une fois Israël en contact plus fréquent avec la pensée religieuse babylonienne et persane, durent sinon apporter de nouveaux éléments essentiels à ses croyances, du moins provoquer une orientation nouvelle dans l'enseignement prophétique et théologique et même faire naître dans le peuple des opinions nouvelles sur des points accessoires.

En face de croyances étrangères et quelque peu semblables aux siennes, Israël était exposé à des fusions et des confusions, à un certain syncrétisme religieux comme autrefois quand Iahweh et Baal se trouvèrent juxtaposés dans la pensée populaire hébraïque. Il en résulta

une affirmation plus énergique, une distinction plus claire, une séparation plus tranchée, mais aussi un développement plus explicite des données traditionnelles; c'est ce qui arriva par exemple en face du dualisme et de l'angélologie persans. — En outre la théologie juive dut nécessairement être travaillée par l'influence de la philosophie grecque en Palestine comme à Alexandrie. Le platonisme et le stoïcisme jouèrent un rôle analogue et même supérieur à celui que joua l'aristotélisme à l'époque de la scolastique. La théologie juive étant ainsi orientée dans une direction opposée à la tendance anthropomorphiste échappa au danger d'une dégénérescence mythologique, mais d'un autre côté faillit tomber dans l'extrême opposé et se transformer en une théosophie métaphysique et abstraite, comme l'apprend le cas de Philon. — Ce double courant oriental et occidental se mélangeant à l'ancien courant traditionnel, fit naître dans la pensée religieuse du peuple juif un certain nombre d'idées hétérogènes, dont la révélation néotestamentaire dégagea un précipité, qu'elle conserva et consacra en le recevant dans son enseignement, tandis qu'elle élimina bon nombre d'éléments imaginaires; quant à certains éléments spéculatifs, elle en répudia le contenu matériel, pour n'en adopter que l'élément formel, en empruntant leur terminologie pour formuler ses dogmes sous un revêtement conforme au langage philosophique de l'époque (1).

*
* *

L'état d'esprit religieux de cette époque contemporaine du Nouveau Testament nous est révélé, abstraction faite des livres canoniques, par les nombreux écrits apocryphes et pseudépigraphes qu'elle produisit. Nous mentionnerons en particulier le livre d'Hénoch, qui n'est en somme que l'exposition et l'affirmation des idées juives contemporaines sur Dieu et le monde, opposées aux idées grecques dans un fatras de rêveries mythologiques, angélologiques, cosmologiques et astrologiques. C'est pour avoir été l'expression de la science théologique et physique du monde juif, que cette œuvre collective jouit d'une si grande considération aux yeux des auteurs du livre des Jubilés, du IVe livre d'Esdras, de l'Apocalypse de Baruch, importants aussi pour l'histoire de cette époque, quoiqu'ils ne datent que d'une époque immédiatement antérieure aux évangiles (2). Tel d'entre eux, comme aussi

(1) Nous rappelons ici l'expression « logos » des écrits johanniques, et l'analogie, remarquée depuis longtemps, de la phraséologie et de la dialectique des épîtres pauliniennes avec celles du rabbinisme.

(2) Deux épîtres (Jud. et II Petr.) ont conservé du livre d'Hénoch et de l'Assomption de

le Testament des douze patriarches, n'est pas exempt de remaniements chrétiens. Par contre les targoumim araméens, les anciens midrašim et la Mišna datent dans leur forme actuelle d'une époque postérieure de quelques siècles au Nouveau Testament; mais comme ces livres ne font souvent que codifier les traditions, on peut remonter par eux à des sources du IIIe, IIe et même Ier siècle, jusqu'à l'époque des chefs d'écoles Hillel et Schammaï, contemporains de Jésus. Ces sources n'ont qu'une valeur hypothétique, si elles ne sont prises qu'en elles-mêmes; mais cette valeur s'accroît par leur ressemblance avec des locutions et des idées analogues trouvées dans les évangiles (1) et les épîtres, surtout si cette analogie se retrouve de plus dans les apocryphes antérieurs au Nouveau Testament.

Quant à la Gemara du Talmud, ses données n'ont qu'une valeur tout à fait secondaire (2).

I. — L'IDÉE DE DIEU (3).

Après de longs siècles de luttes, la révélation et l'enseignement prophétiques étaient enfin parvenus à affranchir la pensée religieuse d'Israël de la tendance à mettre d'autres divinités sur le même niveau que Iahweh, tendance dont l'historiographie exilienne, en prêchant l'esprit deutéronomique, racontait les victoires fatales et les châtiments retentissants suivis de réactions repentantes. La monolâtrie elle-même n'était plus bien redoutée : le monothéisme le plus strict fêtait un triomphe définitif et incontesté, Iahweh est reconnu comme le dieu unique du monde entier.

Néanmoins à l'époque exilienne l'idée de Dieu n'avait pas encore re-

Moïse de nombreuses réminiscences et même une citation directe (Jud., v. 14 — Hen. 19. — Cf. Jud., v. 6).

(1) « L'hypothèse d'un emprunt fait par les Juifs au N. T. est aussi invraisemblable que l'hypothèse contraire. » Holtzmann, *l. cit.*, p. 45. — Par contre, Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament* 2e éd., p. 7, va trop loin en disant qu'« à chaque idée néo-testamentaire répond un prototype dans la théologie de la Synagogue ». B. Weiss, *Leben Jesu*, I, p. 286, paraît tomber dans une exagération analogue, en prétendant que Jésus ne voulut apporter « à son peuple aucune nouvelle connaissance religieuse ou morale ».

(2) Wellhausen, *Pharisäer u. Sadducäer*, 1874, p. 11.

(3) Consulter : Edm. Stapfer. Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ, 1878. — Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, 1892. — Kayser-Marti, Theologie des Alten Testaments, 1894. — O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1895. — H. Holtzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, 1897. I. Bd. p. 28-110. — R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 1899. — Cheyne-Stocks Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, 1899. — Muirhead, The Times of Christ. — E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3e Aufl. 1898. — I. Riggs, History of the Jewisch people dur. the Maccab. and Rom. periods. — Zeller, Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie, 1893.

vêtu définitivement et pour tout le peuple son caractère de transcendance absolue avec toute la clarté et l'étendue intégrale de ses éléments constitutifs, tel que nous le constatons à l'époque néo-testamentaire. Tout en se complétant et en se clarifiant peu à peu, elle avait conservé pendant toute la période prophétique comme caractère spécifique, qui la distingue de l'idée de Dieu du judaïsme, celui d'une intramondanité très prononcée : Iahweh était regardé à la fois comme le roi et le juge rémunérateur et comme le père d'Israël et de l'humanité. Ses relations avec le monde n'étaient pas du ressort de sa toute-puissance seule ; sa sainteté les déterminait également. C'est pourquoi il vit et agit dans le monde (1) et dans son peuple non seulement comme Dieu unique, créateur et seigneur d'Israël et de l'univers, mais en tant qu'Être absolument saint, il exige l'observation d'une loi morale : le monothéisme prophétique est essentiellement moral. Et de même que dans l'antiquité les fonctions de roi et de juge se réunissaient dans la même personne, Iahweh-roi était regardé comme le juge rémunérateur et le sauveur d'Israël. Enfin comme le salut d'Israël était voulu par Iahweh, parce que la gloire de son peuple était aussi sa gloire à lui, il réalise cette idée du salut en mettant en œuvre sa toute-puissance et sa justice, tandis que l'humanité y collabore par le respect pour sa sainteté, par la fidélité à son alliance et l'observation de sa loi. — D'autre part l'idée de la royauté de Dieu se complétait pour les Juifs, comme pour tous les Sémites (2), par l'idée de sa paternité. Israël regardait la relation de filiation et celle de servage comme semblables (3) ; il se sentait donc non seulement le serviteur (4) mais aussi le fils (5) de Iahweh. Il se regardait comme son premier-né (6) et son héritier privilégié, aimé par

(1) P. ex. I Reg. 8 27 Ergone putandum est quod vere Deus habitet super terram? etc. (Sur l'Horeb, sur l'Arche, etc.) Hôte d'Abraham, compagnon de route d'Israël dans le désert, etc.

(2) Ils se regardaient comme les fils de leurs divinités. — Num. 21 29 (Vae tibi Moab! peristi, populo Chamos. Dedit filios ejus in fugam et filias in captivitatem).

Mal. 2 11 (Juda... habuit filiam Dei alieni) cf. Num. 11 12, Dn. 32 18, Jer. 2 27.

Mais ces textes bibliques n'ont guère qu'un sens figuré, malgré l'opinion de W. Robertson Smith, dont le livre « Religion of the Semites » est le meilleur sur ces questions.

(3) Cf. II Reg. 16 7 Servus tuus et filius tuus ego sum.

Mal. 3 17 Sicut parcit vir filio suo servienti sibi.

(4) Cf. surtout Isaïe dans la 2e partie.

(5) Ex. 4 23 Dimitte filium meum ut serviat mihi. — Dtn. 14 1, Filii estote Domini Dei vestri.

Os. 1 10 Filii Dei viventis. 11 1 Puer Israel et dilexi eum et ex Aegypto vocavi filium meum.

Is. 45 11 Super filios meos... mandate mihi...

Jer. 3 22 Convertimini filii revertentes. 31 20 Si filius honorabilis Ephraïm, si filius delicatus.

(6) Ex. 4 22 Filius meus primogenitus Israel.

Jer. 31 9 Ephraïm primogenitus meus est.

Dieu d'un amour inaltérable (1), élevé par lui comme un enfant (2), porté dans ses bras (3), faisant partie de sa famille (4) et demeurant dans sa maison (5). Iahweh est donc désigné formellement comme le Père d'Israël (6) et du roi historique ou messianique (7). — Malgré ses aspects variés l'idée de Dieu trouvait donc le principe de son unité dans la fusion des deux concepts « roi père » et « législateur-juge ».

*
* *

A l'époque post-exilienne et nomiste le caractère d'intramondanité qui dans l'idée de Dieu présent, vivant (8) et agissant dans le monde visible avait été prépondérant sans être exclusif, s'atténue peu à peu, sans toutefois disparaître, pour faire graduellement une place plus large au caractère de supramondanité transcendante : à une plus grande importance donnée au premier caractère succède une plus grande importance donnée au second. Le nouveau courant, né longtemps avant le Judaïsme nomiste, mais resté d'abord assez modeste dans le fleuve de la tradition, s'élargit progressivement à l'époque pré-macchabéenne sans mêler encore ses eaux à celles de l'ancien; mais avec le temps il

(1) Os 11 1 Quia puer Israel et dilexi eum; v. 4 in funiculis caritatis.
Jer. 31 3 in caritate perpetua dilexi te. Etc., etc.
La figure de l'amour de l'époux (même jaloux), de l'ami (p. ex. Is. 43 4), de la mère (p. ex. Is. 49 15, 66 13) est encore plus fréquente.
(2) Dtn. 8 5 Sicut erudit filium suum homo sic Dominus Deus tuus erudivit te.
Is. 1 2 Filios enutrivi et exaltavi — Cf. Os. 2 14 ecce ego laetabo eam.
(3) Dtn. 1 31 In solitudine... portavit te Dominus Deus tuus ut solet homo gestare parvulum filium suum.
Os. 11 3-4 Et ego quasi nutritius Ephraïm; portabam eos in brachiis meis...
(4) Cf. Jer. 12 6 Nam et fratres tui et domus patris tui (i. e. Dei) ta famille.
(5) Os. 9 15 De domo mea ejiciam eos.
Jer. 12 7 Reliqui domum meam.
Ps. 52 10 Sicut oliva fructifera in domo Domini.
Cf. les paraboles Mt. 21 28-31, Lc. 15 11-32 et Ioa. 14 2 In domo patris mei mansiones multae sunt.
(6) Dtn. 32 6 Numquid non ipse est pater tuus?
Jer. 3 4 Voca me : Pater meus.
3 19 Et dixi : Patrem vocabis me.
31 9 Factus sum Israeli pater.
(7) II Sam. 7 14 Ego ero ei in patrem et ipse erit mihi in filium.
Ps. 89 27 Ipse invocabit me : Pater meus es tu.
89 28 Et ego primogenitum ponam illum, etc.
(8) Dtn. 5 26 vocem Dei viventis.
Jos. 3 10 Dominus Deus vivens in medio vestri est.
I Sam. 17 26 acies Dei viventis; v. 36 exercitus Dei viventis.
II Reg. 19 4. 16 ut exprobraret Deum viventem.
Jer. 10 10 Dominus autem Deus verus est ipse Deus vivens et Rex sempiternus.
Os. 1 10 filii Dei viventis, etc.

occupe le lit du fleuve presque tout entier et à l'époque post-macchabéenne l'ancien courant est menacé de disparaître dans le nouveau.

D'après certains exégètes on peut déjà remarquer dans les sections dites élohistes du Pentateuque une tendance spiritualiste plus prononcée (1), différente de la tendance anthropomorphiste et anthropopathique des parties dites iahvéhistes (2); cette précision théologique s'accentuerait encore davantage dans les parties dites sacerdotales (3). Mais, de même que chez Ézéchiel, Iahweh reste le dieu du ciel et de la terre, il séjourne encore ici-bas au moins d'une manière transitoire (4). Comme autrefois on parle du Dieu vivant (5), de sa colère, de son amour, de sa paternité (6); comme autrefois il passe à travers les airs (7), il vient dans un orage (8), il accourt comme un guerrier (9) au

(1) Driver, *Introduction to the litterature of the Old Testament*, Edinburgh 1891, p. 113 : It is a peculiarity of J that his representations of the Deity are highly anthropomorphic.

(2) R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte*, 1899. — p. 118 : Den Elohisten charakterisiert freilig eine fortgeschrittenere religiöse Reflexion als den Iahvisten.

(3) Driver, *ibid.*, p. 121 : « His representations of God are less anthropomorphic than those of J or even of E... It may be that as a priest he was accustomed to think and speak of God mor strictly and circumspectly than other writers. » — Cf. R. Smend, p. 433-434.

(4) Ezech. 3. 8-10. 40. : Dieu vient à Jérusalem ; ch. 1. 10. 11, il passe en char sur la terre, etc.

(5) Ps. 42 3 ad Deum fortem, vivum.
84 3 exultaverunt in Deum vivum.

(6) Is. 63 16 Tu enim pater noster... tu, Domine, pater noster.
64 8 Et nunc, Domine, pater noster es tu.
Mal. 1 6 Si ergo pater ego sum ubi est honor meus?
2 10 Numquid non pater unus omnium nostrum?
Ps. 68 6 patris orphanorum.
103 13 Quomodo miseretur pater filiorum misertus est Dominus timentibus se.
La croyance à la paternité de Dieu ne s'effaça jamais complètement. Bousset (Jesu Predigt, p. 42-43) exagère beaucoup en disant que le Bas-Judaïsme n'eut pas cette croyance, ou en affirmant qu'entre l'époque de cette croyance et Jésus il y a des siècles. La foi à la providence telle que l'eut le Bas-Judaïsme n'envisage pas seulement la puissance de Dieu, mais aussi sa paternité, cf. Sap. 2 16 (Tua autem, pater, providentia gubernat). Il est seulement vrai que la croyance à la paternité divine était presque — mais non pas complètement — évincée à l'époque de Jésus par la tendance trop spiritualiste de la spéculation théologique contemporaine.

(7) Ps. 104 3 Qui ambulas super pennas ventorum. Cf. Is. 19 1.

(8) Ps. 29 (Vox Domini super aquas, Deus majestatis intonuit...).
Nah. 1 3 sq. Dominus in tempestate et turbine viae ejus...

(9) Ps. 35 2 apprehende arma et scutum, et exurge in adjutorium mihi.
68 22 Deus confringet capita inimicorum suorum.
110 6 confregit in die irae suae reges.
Comme guerrier venu dans l'orage :
Jes. 66 15-16 Ecce Dominus in igne veniet... in igne judicabit et in gladio suo ad omnem carnem.
Hab. 3 3 (Le cantique tout entier).
Ps. 68 8 Cum egredereris in conspectu populi tui... terra mota est...
144 5 Domine inclina cœlos tuos et descende, tange montes et fumigabunt.

secours des siens. Il est donc à la portée de son peuple et de chacun de ses fidèles (cf. Psaumes et Job) : mais d'autre part il est aussi dans un lointain inaccessible. Le désir de Job de paraître devant lui et la demande d'Israël : « Déchire les cieux et descends » (Is. 63 15) paraissent presque irréalisables. Zaccharie voit Iahweh habiter le sommet d'une haute montagne d'airain (6 1), d'où il règne sur toute la terre. Le ciel est son palais et son trône, du haut duquel il observe ses ennemis et se rit d'eux (1). Tandis qu'autrefois on se figurait Iahweh venant lui-même combattre au milieu de son peuple, (Jud. 2, Ex. 15, Num. 10) on le voit maintenant combattre du haut du ciel, envoyer d'en haut le secours demandé (2), lancer d'en haut la foudre (3) sur ses ennemis, accumuler dans ses arsenaux célestes la neige et la grêle (4) pour le jour de la bataille. Tandis qu'autrefois lui-même surveillait son peuple et le monde, ce sont maintenant ses envoyés qui parcourent la terre, exécutent ses ordres et lui font leurs rapports (5).

Tandis qu'autrefois lui-même se révélait sur terre et parlait (Is. 6, Ez. 1), c'est maintenant un ange qui, au ciel, parle au voyant et répond à ses questions (Zacch., Dan., Hen., IV Esdr., etc.).

Que ces figures soient poétiques ou non, elles n'étaient pas aussi fréquentes autrefois; sans se retirer complètement de la terre, Dieu est cependant censé s'en éloigner graduellement; en même temps il se « désanthropomorphise ». Les deux tendances, l'ancienne et la nouvelle, coexistent encore quelque temps (6), mais la nouvelle l'emporte dans

(1) Is. 40 22 Qui sedet super gyrum terrae et habitatores ejus sunt quasi locustae.
Ps. 2 4 Qui habitat in cœlis irridebit eos.
11 4 Dominus in cœlo sedes ejus.
14 2 Dominus de cœlo prospexit super filios hominum.

(2) Ps. 18 17 Misit de summo et accepit me.
20 7 Exaudiet illum de cœlo sancto suo (mais v. 3 Mittat tibi auxilium de sancto et de Sion tueatur te).
57 4 Misit de cœlo et liberavit me.

(3) Ps. 11 7 « Pluet super peccatores laqueos, ignis et sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum »; 18 115 « Misit sagittas suas et dissipavit eos, fulgura multiplicavit et conturbavit eos ».

(4) Job 28 22-23 « Numquid ingressus es thesauros nivis aut thesauros grandinis aspexisti Quae praeparavi in tempus hostis, in diem pugnae et belli? »

(5) Zacch. 1 10 « Isti sunt quos misit Dominus ut perambulent terram 6 5-7... Ite, perambulate terram. » — Cf. Job 1, 2.

L'ancien Angelus Domini (p. ex. Gen. 16 7) est maintenant supérieur aux autres anges : il reçoit leurs messages (Zacch. 1 11), il est même juge (Zacch. 3 1-10. — Au v. 3 lire angelus « Domini » comme au v. 6).

(6) Par exemple Ps. 57 6-12 (Dieu au ciel, sa gloire sur la terre).

Dan. 7 9-10 (Dieu au ciel, mais décrit sous une forme humaine). Bousset, *Jesu Predigt in*

la littérature plus récente. Déjà le code sacerdotal avait évité soigneusement de parler de serments, de regrets, etc., de Dieu; il apparaît, mais d'une manière ineffable (1); il est un seigneur supramondain, se suffisant à lui-même (2). Cette évolution avait commencé et continué à s'accentuer dans la littérature protocanonique. A l'époque gréco-romaine l'influence helléniste n'eut donc pas à provoquer ce mouvement, mais elle put l'accélérer. Aussi la littérature deutérocanonique et extracanonique de cette époque voit principalement en Dieu un être transcendant, vivant au-dessus du monde, agissant du haut du ciel et peu accessible à l'intelligence humaine si ce n'est par l'extase. Les « docteurs de la Loi » spéculaient sur la définition métaphysique de la divinité que la Thora mettait (Ex. 3 14 « ego sum qui sum ») dans la bouche de Iahweh lui-même, sur la nature de ce Dieu insaisissable (Eccli 43 48. Cf. Job cap. 36 sq.) dont la vue seule devait faire mourir l'homme (Ex. 33 19-23, Is. 6 5). Les spéculations abstraites sur l'essence divine étaient, il est vrai, reconnues comme très dangereuses (Eccli. 3 21 sq.), comme aptes à dépouiller l'idée de Dieu de son caractère de vitalité pour en faire une pure abstraction philosophique, et c'est pourquoi la lecture et l'étude de la vision d'Ézéchiel (Ez. 1) fut interdite par la synagogue à tout Juif âgé de moins de trente ans. Mais d'autre part on croyait devoir à tout prix concilier la spiritualité absolue de Dieu avec les nombreux passages bibliques qui parlaient de ses yeux, de sa bouche, de ses mains, de sa colère, de son amour, etc. (3); on paraît avoir vu dans ces locutions un danger plus grand encore pour la croyance à la nature transcendante de Dieu. Du double écueil de l'abstraction poussée trop loin et de la matérialisation de la divinité, c'était ce dernier qui paraissait le plus redoutable. On donna donc à ce Dieu toujours plus élevé et renfermé « dans la sphère de l'au-delà et de l'inscrutable (4) » les noms autrefois rares, maintenant plus fréquents de עֶלְיוֹן (5), ὕψιστος, Excelsus, Altissimus, ou encore de

ihrem Gegensatz zum Judentum, 1892, p. 13 : « Die Entwickelung, die hier stattgefunden, hat schon im Grunde mit der Predigt des Prophetismus begonnen, setzt sich in unserer Periode fort, um sich erst in der Periode des Spätjudentums zu vollenden. »

(1) Dans les extases l'homme ne fait plus qu'entendre la parole de Dieu, sans le voir.

(2) R. Smend, *loc. cit.*, p. 433-434.

(3) Edm. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine*... 1878, p. 31.

(4) H. Holtzmann, *loc. cit.*, p. 88 sq. — Déjà Mi. 6 6 : « Deus altitudinis. » Cf. Le. 1 78, 2 14. — Hen. 12 3 : « dominus altitudinis ».

(5) 'Eljon (עליון) n'est employé dans le proto-canon, — à part Gen. 14 18 (mais tout ce chapitre est d'un style à part), — que dans des morceaux poétiques, Num. 24 11, Dtn. 32 8, Lam. 3 35-38 et quelques psaumes : Ps. 7 18 (יהוה על״) et Ps. 57 3 (אלהים על״); Ps. 9 3, 21 8. (Pour motifs d'ordre différent Duhm — *Die Psalmen*, 1899 — regarde ces psaumes comme très récents.) — Eccli. (hebr.) 47 8 (אֵל על״).

Sanctus (1), Benedictus (2), εὐλογητός — employés maintenant non plus seulement comme adjectifs mais d'une manière absolue et comme substantifs — puis les noms abstraits correspondants, p. ex. Majestas Magna, Dominus Altitudinis, Gloria Magna (3).

Le sentiment de la grandeur redoutable de Dieu et du néant de l'homme se développa à tel point, qu'on craignit de lui donner un nom tant soit peu familier. De là à enseigner, comme on le fit à Alexandrie, que Dieu n'avait pas de nom, ou, comme on le fit en Palestine, que le nom de Dieu est un mystère, il n'y avait qu'un pas. D'autre part, depuis longtemps le nom de Dieu n'était plus prononcé qu'une fois chaque année par le grand prêtre seul, quand il entrait dans le « Saint des Saints » — et encore cet usage cessa peut-être bien avant la ruine du temple en 70 après Jésus-Christ. Les LXX avaient déjà régulièrement rendu le tétragrammaton IIIVII par κύριος; ils allèrent plus loin et au passage Lev. **24** 16, qui dans l'original porte : « celui qui blasphémera le nom de Jahweh... » ils donnèrent la traduction : « celui qui *nommera* le nom du Seigneur doit être mis à mort. » Par cette traduction ils ne faisaient qu'exprimer une défense (4) qui fut bientôt généralement observée, et cette interdiction de prononcer le nom de Dieu contribua (5)

Dan. 4 21-29, 7 25 (עִלָּיָא), 7 18, 22, 25, 27 (עִלְּיוֹנִין).

Excelsus, Altissimus : Eccli. 17 27, 37 15, 19; 38 2, 34; 44 2 (Syr. 51 2,10) al. — Hen. 10 1, 60 1, 99 10, 100 4, 101 1, 104 1.

IV Esdr. 4 2,34, 5 22, 6 32,36, 7 33,37, 50, 70, 77 sq., 81, 83, 88, 132, 8 1, 56, 60, 9 2, 4-6, 10 38, 50, 52, 57, 59, 12 4, 6, 22, 32, 35, 39, 47, etc. etc.

Apoc. Bar. (syr.) 17 1, 25 1, 56 1, 60 1, 64 6, 67 3, 69 2, 70 7, 71 3, 76 1, 80 1,3, 81 2,6, 82 2,6, 83 1, 85 8,12, etc. (Le nom le plus usité ici est le Tout-Puissant : שַׁדַּי.)

Test. XII Patriarch. — Test. Levi 3, 5, 18. Test. Sim. 6, 18. Test. Aser 2, 5, 7. Test. Gad 3,5. Test. Jos. 3, 9. Testam. Nepht. (hebr.) 10.

Jub. 22 27 (Deus Altissimus, 21 20, 22, 23, 25; 22 23, 25 21, 36 16, etc.).

Cf. Lc. 1 32 υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, — 1 76 προφήτης ὑψίστου κληθήσεται.

(1) Sanctus : Eccli. 4 11, 23 9 : Bar. 4 23, 5 5 (gloses?); Tob. (cod. Vat.) 12 12 (ἅγιος).

Testam. Nepht. (hebr.) 8, 9, 10.

Hen. 1 3, 10 1, 12 3, 14 1, 25 3, 84 1, 92 2, 97 6, 98 6, 104 9 (Le Grand (et) Saint).

(2) Benedictus (= הַבָּרוּךְ) p. ex. Test. Nepht. (hebr.) 9.

Cf. Mc. 14 61 σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;

(3) Tob. 12 15 (ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου). — Hen. 12 3, 14 20, 27 3. — Apoc. Bar. (grec) 4. —Testam. Levi 3. — Cf. II Petr. 1 17 ὑπὸ τῆς μεγαλοπρέπους δόξης. — Mt. 26 64 = Mc. 14 62 (= Lc. 22 69).

(4) Eccli. 23 9 qu'on allègue parfois ici, défend de nommer Dieu en jurant, mais non pas dans d'autres circonstances.

(5) Wellhausen (*Israel. Gesch.*, 3e éd., p. 221) et après lui Smend (*loc. cit.*, p. 434, note 2) croient que le nom de Jahweh fut abandonné parce que le Dieu propre, historique et national des Juifs ne leur paraissait plus assez vivant. Il nous paraît plus probable (avec Kayser-Marti, *loc. cit.*, p. 235) que la cause en fut dans l'exagération du sentiment de la grandeur transcendante de Dieu.

à faire oublier la vraie ponctuation du tétragrammaton (1). A la synagogue, dans les livres sacrés on lut donc à la place de Jahweh, le nom d'Adonaï (de là la lecture Jehovah); on modifia même le texte original non seulement dans les paraphrases araméennes (2), qui fixées plus tard par écrit donnèrent naissance aux targoumim, mais dans sa teneur primitive hébraïque, en remplaçant le nom Jahweh tantôt par Elohim (3), tantôt par d'autres appellations jugées plus respectueuses, p. ex. « le Nom » (4). Les livres les plus récents, tant sacrés (protocanoniques et deutérocanoniques) que profanes (apocalypses, traités mišniques et midrašim), adoptèrent cette terminologie nouvelle en appelant Dieu non plus seulement le dieu du ciel (5), mais plus respectueusement (à leur avis) le Seigneur du ciel (6), le Roi du ciel (7), ou plus simplement encore « le Ciel » (8) ou « le Séjour » (9), le ciel étant regardé comme le séjour de Dieu.

Cette tendance vers la transcendance acheva de marquer le ju-

(1) Pour la littérature relative à la prononciation de Ihvh, cf. E. Reuss, *Geschichte der hl. Schriften des Alten Testaments*, 1890, § 69, note .

(2) Ainsi le targoum de Jonathan remplace « les yeux de Jahweh » par « la face de la majesté de Dieu » (in Is. 1 15); les « pans de sa robe » par « l'éclat de sa majesté » (in Is. 6 1).

(3) P. ex. dans tout le IIIe livre des Psaumes.

(4) Lev. 24 11 Cumque blasphemasset Nomen (הַשֵּׁם). Dtn. 28 58. — (Cf. les passages parallèles Lev. 19 14 et Is. 59 19 où le mot יהוה est resté.) — I Par. 13 6 n'est probablement aussi qu'un dérangement récent du texte parallèle de II Sam. 6 2. Cf. Kautzsch, *Die hl. Schrift des Alt. Test.*, 1894, *Beilagen*, p. 93.

Le nom « haš-šem » est d'un usage très fréquent dans la Mišna, p. ex. Joma 37 אנא השם = אנו יהוה. — Les Samaritains aussi emploient שיבא pour יהוה.

(5) אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם Esdr. 1 2, Neh. 1 4, 5; 2 4, 20; II Par. 36 23, Jon. 1 9, Ps. 136 26 (Ps. 91 Vulg. « Deus cœli », hebr. שדי) (Gen. 24 3, 7 portent יהוה אל׳ השׁ׳!).

אֱלָהּ שְׁמַיָּא Esdr. 5 11, 12; 6 9, 10; 7 12, 21, 23; Dan. 2 18, 37, 44. — Testam. Benjam. 3 (dieu du ciel). — Cf. Apoc. 11 13 ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ.

(6) Dan. 5 23 (מָרֵא שְׁמַיָּא). — Hen. 13 4.

(7) Dan. 4 34 (מֶלֶךְ שְׁמַיָּא). — Testam. Benj. 10.

(8) שְׁמַיָּא Dan. 4 23. — I Macch. 3 60; 12 15.

Pirke aboth 4 4, 11 (שֵׁם הַשָּׁמַיִם pour שֵׁם יהוה).

Hen. 6 2, 13 8, 14 3 (« filii cœli » répond à « filii Dei » de Gen. 6 2).

(De là Juven., *Sat.* 14 97 « cœlum metuentes Judaei »). — Vid. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 178 sq.

Cf. Mt. 11 30 τὸ βάπτισμα Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων;

Lc. 15 18-21 ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου.

Joa. 3 27 ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

(9) Le terme מָקוֹם (séjour) pour « Dieu » est fréquent dans la Mišna. Vid. Schürer, JPTh. 1876, p. 171 sqq.

daïsme au coin de l'exclusivisme séparatiste, qui le rendit si odieux aux autres peuples (1). En même temps et malgré la foi aux miracles opérés autrefois et à la révélation déposée dans la Thora, cette conception de Dieu risquait de devenir déiste (2). La réaction énergique (3) qu'opéra le christianisme rapprocha Dieu de la terre et de l'humanité en reliant l'homme directement avec Dieu. L'idée de Dieu dépouillée de toute empreinte nationale et particulariste parvint au plus haut spiritualisme, mais en même temps ne devint pas une abstraction vide de vie. Choisissant parmi les anthropomorphismes inévitables, dès qu'il s'agit d'exprimer le suprasensible par des termes, des symboles et des images terrestres, le Christianisme préféra au héros puissant et passionné la bonté et la sainteté du Père qui est aux cieux (4).

L. Hackspill.

Thionville. (*A suivre.*)

(1) Bousset, *Jesu Predigt im Gegensatz zum Judentum,* 1892, p. 14.
(2) Cf. Kayser-Marti, *loc. cit.*, p. 235.
(3) Wellhausen, *Israel Gesch.*, p. 98 : Das Evangelium « protestiert gegen die herrscheude Richtung des Judentums ».
(4) Bousset, *Jesu Predigt*, p. 42 sq.

MÉLANGES

I

NOTE SUR LE PHARAON MÉNEPHTAH ET LES TEMPS DE L'EXODE

On sait que M. William Groff a récemment reconnu avec certitude (1) ce qu'il avait d'abord soupçonné (2) : une des momies royales découvertes à Thèbes en 1898 par M. Loret est bien la momie de Ménephtah Ba-n-râ, ou Ménephtah Ier. Cette constatation due à M. Groff est d'autant plus intéressante, que, d'après une tradition persistante (3), plusieurs fois contestée (4), mais à notre avis bien confirmée par la découverte de la stèle Flinders Petrie, Ménephtah Ier est le Pharaon de l'Exode. Les doutes émis récemment sur la certitude de l'identité de ce

(1) *Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* volume XXII, année 1900, page 136.

(2) *Recueil de Travaux,* volume XX, année 1898, page 224.

(3) Cette tradition avait été rappelée et affirmée avant la découverte de la stèle d'Israël, par E. de Rougé (*Examen critique de l'ouvrage de M. le chevalier de Bunsen,* in-8, Paris, 1847, 2e partie, p. 74; — *Notice sommaire des monuments du Louvre,* p. 20) et par François Chabas (principalement dans ses *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie et spécialement à celle des temps de l'Exode.* in-4, Maisonneuve, 1873). Et bien longtemps avant la découverte de la mention d'Israël sur un monument égyptien, Chabas avait soutenu l'identification du nom des Hébreux avec les , Apouriou, des papyrus de Leide (*Mélanges égyptologiques,* séries 1 et 2). Cette identification, discutée par M. Maspero, n'est pas tout à fait démontrée, mais elle me parait encore vraisemblable. Toutefois je n'y insisterai pas ici, puisque dans tous les cas le nom d'Israël s'identifie d'une manière indiscutable avec .

(4) M. Maspero avait indiqué dans son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* édition de 1886, p. 262-263, les raisons qui le conduisaient à placer la date de l'Exode sous un des successeurs de Ménephtah, plutôt que sous Ménephtah lui-même. Mais il a été le premier, dès la découverte de M. Petrie, à signaler la valeur de l'élément nouveau qu'apportait dans la discussion la mention d'Israël par ce texte de Ménephtah (voir *Journal des Débats* du 14 juin 1896), et il écrit dans le volume II de sa grande Histoire, p. 444 : « Si donc c'est bien « l'Israël biblique qui se révèle pour la première fois sur un monument égyptien, on pourra « supposer qu'il venait à peine de quitter la terre de servage (l'Egypte), et de commencer ses « courses errantes. » C'est bien en effet ce que nous supposons; et cette observation de M. Maspero a d'autant plus de valeur, qu'elle indique chez lui une modification d'opinion, déterminée par le document dont nous allons nous servir.

pharaon avec celui de la Bible, et cela d'après le texte même qui pour nous semble confirmer cette identité, sont venus de ce qu'on a trop vite voulu raisonner sur ce texte avant d'en posséder une interprétation suffisamment précise au point de vue philologique. Et généralement aussi, les savants qui sont restés partisans de cette identification l'ont fait plutôt par un juste sentiment de l'accord à établir entre les données égyptiennes et les données bibliques, que par une intelligence assurée du sens de notre document (1).

Sans avoir la prétention de résoudre toutes les difficultés philologiques qui causent ces incertitudes, nous nous efforçons d'en diminuer le nombre. Nous avons l'année dernière, au Congrès des Orientalistes à Rome, essayé l'analyse de la petite phrase relative aux peuples de la Syrie, où le nom d'Israël se trouve mentionné (2). Nous ne voulons pas reprendre en détail cette discussion philologique, dont M. Révillout a publié un résumé dans sa *Revue Égyptologique* de cette année (3). Mais nous tâcherons de tirer quelques conséquences historiques des résultats que nous espérons avoir sérieusement acquis. Voici le texte de cette petite phrase, suivi de notre traduction :

Le Hittite rend l'hommage; les Kananéens sont capturés comme tous mauvais; l'Ascalonite est transporté (5); [le peuple de] *Gézer est empoigné* (6)*?* (celui de) *Jamnia est fait comme n'existant pas;* ISRAEL EST DÉRACINÉ, ET N'A PAS DE GRAINE (7).

(1) Ainsi le R. P. Deiber, dans son mémoire sur *La Stèle de Ménephtah et Israël* (Revue Biblique du 1er avril 1899), reconnaît que « les solutions sont lentes à venir, et loin de nous « présager quelque chose de définitif. L'état actuel de l'égyptologie ne permet pas une déci- « sion si rapide. Il serait même téméraire ou présomptueux d'en présenter une comme telle ».

(2) *Sur quelques termes du texte de Ménephtah relatif aux peuples de Kanaan et aux Israëlites.*

(3) *Les Congrès*, p. 110-111.

(4) On peut remarquer que tandis que tous les noms étrangers à l'Égypte sont déterminés par le ⌉ et le ▬, Israël seul est déterminé seulement par le ⌉ sans le ▬ signe du territoire.

(5) C'est-à-dire déporté d'Ascalon et amené en Égypte.

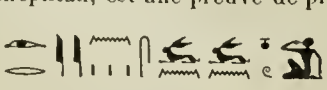
(6) L'expression *mehoum* se trouve aussi au papyrus Abbott, appliquée à des criminels qu'on saisit. On la devine encore dans le texte un peu mutilé du conte de Thoutii : *On s'empara* [*des gens*] *de la ville, petits et grands, à qui l'on mit des liens et des entraves.*

(7) Israël est ainsi comparé à une plante déracinée, qui ne se reproduira pas.

Nous avons étudié le mot *hotep*, « rendre l'hommage », qui s'applique au Hittite ainsi que le mot *haq*, « capturé », qui s'applique aux Kananéens, et le mot *an*, « transporter », qui s'applique à l'Ascalonite, dans d'autres monuments *où les trois mêmes termes se retrouvent ensemble*, accompagnés d'illustrations qui ne laissent aucun doute sur leur signification. C'est en rendant l'hommage, *m hotep*, que les princes des nations alliées et clientes de l'Égypte défilaient chargés des tributs offerts à Pharaon. Or on sait qu'après une guerre terrible soutenue contre Ramsès II, le prince des Hittites avait conclu avec l'Égypte un traité d'alliance éternelle rédigé en bonne forme dans les deux langues, égyptienne et hittite, et dont le texte égyptien nous est parvenu. Ce traité, qui comportait égalité et réciprocité parfaites entre les deux peuples, fut fidèlement observé. Ramsès II épousa la fille du prince des Hittites, et celui-ci vint en Égypte, où il fut accueilli en fête dans la ville de Ramsès, que les Israélites venaient de construire sous l'oppression (1), oppression qui commença précisément avec l'établissement d'une capitale dans la région de Gessen. Mais l'orgueil égyptien persista à considérer ces nouveaux amis, les Hittites, comme il considérait ses clients à l'époque où il n'admettait pas d'égaux. La visite du prince allié fut regardée comme un hommage. On donna bien le titre de « grand » au roi des Hittites; mais on le représenta comme venu pour adorer Pharaon, émanation de la divinité et fils du soleil. Voici en quels termes un poète égyptien peint son empressement à venir dans la ville de Ramsès faire sa cour à Ramsès II :

Le grand prince des Hittites mande au prince de Cilicie : « Prépare-toi, que nous allions en Égypte... que nous fassions la cour (2) *à Raousormâ* (3) *qui donne à son gré les souffles* [*de vie*]. *Tout pays subsiste par son bon vouloir, et le Hittite par sa volonté seule. La Divinité n'accepterait pas son offrande* (l'offrande du Hittite) *que l'émanation du ciel* (Pharaon) *n'aurait pas vue* (4); *car elle* (la divinité) *est comme l'esprit de Raousormâ* (5).

(1) Exode, I, 11. La concordance du texte de l'Écriture Sainte et des textes égyptiens qui célèbrent la fondation de la ville de Ramsès par le Pharaon Ramsès II, père et prédécesseur de Ménephtah, est une preuve de plus qui désigne celui-ci comme le Pharaon de l'Exode.

(2) 

(3) Prénom de Ramsès II.

(4) Cette traduction très satisfaisante de cette phrase difficile a été proposée par M. Grébaut, dans ses leçons au Collège de France.

(5) Le texte se trouve au papyrus Anastasi II, pl. 2, l. 1-4, et au papyrus Anastasi IV, pl. 6, l. 7-10.

L'envoi de cargaisons de blé d'Égypte au pays des Hittites (1), dans les premières années du règne de Ménephtah, montre que la bonne entente survécut au règne de Ramsès II. On penserait que par cet envoi c'était l'Égypte qui semblait fournir un tribut. Mais en disant que « le Hittite rend l'hommage », notre texte, chant de triomphe composé pour célébrer la victoire remportée sur les envahisseurs libyens, affirme simplement la continuation du bon accord entre les deux nations. La bonne volonté des Hittites est poétiquement présentée comme une reconnaissance des prétentions de l'Égypte à la domination universelle.

Le terme *haq*, « capturer », qui s'applique aux Kananéens, ne présentait aucune difficulté ; tout le monde est d'accord sur la valeur de ce mot. Mais parmi les capturés il faut distinguer plusieurs catégories ; le traitement infligé aux gens d'Ascalon n'est pas désigné par le même terme que le traitement infligé aux gens de Gézer.

La condition indiquée par le mot *an*, « transporter », qui s'applique aux Ascalonites, nous est bien indiquée par des textes et des scènes du tombeau de Rekhmara. Nous y voyons des capturés (*haq*) que Sa Majesté a transportés (*an*) pour les employer aux constructions d'Ammon. Ils travaillent à la confection des briques, surveillés par des contremaîtres (2). L'administration égyptienne les entretient, ainsi que leurs femmes et leurs enfants, au moyen de distributions régulières d'aliments, d'huile et d'étoffe (3). Ces transportés, enlevés de leur patrie, venaient donc former au service de l'Égypte des groupements d'ouvriers, dans une condition semblable à celle d'Israël sous l'oppression. Alors en effet Israël fabriquait la brique (4), et recevait des distributions de vivres dont le souvenir inspira quelques regrets, après la sortie d'Égypte (5). Et peut-être sur les chantiers de Pharaon les Ascalonites de notre texte furent les premiers remplaçants des Israélites disparus. La nouvelle du désastre des Égyptiens qui avaient poursuivi Moïse avait pu en effet provoquer quelque agitation parmi les Kananéens voisins de la frontière. Il est donc vraisemblable que Ménephtah organisa un régime de terreur, et fit un exemple des Ascalonites et de leurs voisins pour réprimer ou prévenir l'agitation ; en même temps qu'il se procurait une colonie nouvelle de travailleurs,

(1) Envoi indiqué dans la grande inscription de Ménephtah à Karnak. Cf. Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie*, p. 87, l. 12-13.

(2) Tombeau de Rekhmara, pl. XVII, registre 2.

(3) *Ibid.*, pl. X et XI, et p. 50.

(4) Exode, I, 14 ; V, 7, 8, 14, 16, 18, 19.

(5) Exode, XVI, 3.

pour remplacer celle qui venait de lui échapper. Peut-être même n'y avait-il pas eu révolte ouverte en Kanaan; le texte indique simplement que les Kananéens sont capturés à cause de leurs mauvaises dispositions, littéralement *en qualité de tous mauvais*.

Mais cette condition des populations ainsi tranportées ne devait pas être la plus rigoureuse. Sans doute le crime de Gézer avait été plus grand que celui d'Ascalon. L'expression *mehou-m* qui s'applique à son peuple, se retrouve au papyrus Abbott sous la forme *mehou-am* (1), et s'applique à des criminels qu'on saisit. Devons-nous en conclure que les peuples ainsi désignés étaient soumis au même sort que les criminels, envoyés dans les régions les plus ingrates et occupés aux travaux les plus pénibles, tandis que les peuples seulement « transportés » demeuraient en Égypte, occupés simplement aux travaux des constructions? Il serait téméraire de l'affirmer; bornons-nous à dire que les châtiments qui frappent les peuples de Kanaan semblent être énumérés suivant une progression ascendante, puisque le peuple mentionné ensuite, celui de Jamnia, « *est fait comme n'existant plus* ». Nous avons donc le droit d'admettre simplement que la condition du peuple de Gézer fut plus dure que celle d'Ascalon. D'ailleurs Gézer est mentionné dans une autre inscription de Ménephtah (2), et le terme *uâf* qui le désigne dans cette inscription et qui signifie « serrer en tordant » fait bien supposer un traitement plus rigoureux.

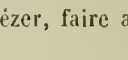
Mais le mot dont il serait surtout nécessaire de bien connaître la signification, c'est le mot *fekt*, qui s'applique à Israël.

« , dit le R. P. Deiber, est un mot que nous rencontrons pour la première fois, et dont on arrive à déterminer le sens par le contexte, ou par la racine dont il peut être tiré. »

Sans dire que ce mot se rencontre pour la première fois, je crois que l'observation du R. P. Deiber est juste dans une certaine mesure. *Fekt* se rencontre peut-être pour la première fois (3) appliqué à un peuple

(1) Papyrus Abbott, pl. IV, l. 10 et 15.

(2) Inscription du temple d'Amada en Nubie, publiée par Bouriant (*Recueil de Travaux*, volume XVII, p. 159) et mentionnée par Wiedemann (*La stèle d'Israël et sa valeur historique*, p. 12). Cette inscription, qui célèbre la victoire sur les Libyens, doit être à peu près contemporaine de celle que nous étudions, et en ce qui concerne Gézer, faire allusion au même événement.

(3) Ou la seconde fois, si c'est bien le même mot que nous retrouvons sous forme nasalisée dans un exemple cité par M. Naville, *Recueil de Travaux*, volume XX, année 1898, p. 33. M. Naville rapproche notre mot *fekt* d'un mot *fenk* du texte d'Assouan où il est dit qu'Aménophis III voulut bien laisser aller ou laisser vivre un certain nombre des Koushites qu'il avait capturés, afin de ne pas « FENK *la graine de Koush*,  *arracher la graine de Koush* ou *extirper la race de Koush* ».

ennemi de l'Égypte. Le vocabulaire hiéroglyphique est pourtant assez riche en termes exprimant les différentes manières dont Pharaon battait, massacrait, capturait ou châtiait les barbares et les rebelles. Puisqu'on a employé pour parler d'Israël un terme inusité, il faut conclure que l'événement arrivé au peuple d'Israël ne ressemble pas à ce qui se passait d'ordinaire.

Mais alors ce n'est pas par le contexte qu'il faut essayer de déterminer le sens du mot *fekt*.

En voulant le faire, on a raisonné ainsi : « Il résulte du contexte qu'Israël était sur le territoire asiatique quand le document fut rédigé; » et jusque-là le raisonnement me paraît juste; mais on continue : « et puisque Ménephtah parle de ses victoires sur les différents peuples, le mot *fekt* qui s'applique à l'un de ces peuples indique forcément qu'il le frappa en quelque manière (1); donc qu'Israël subit une défaite sur le sol palestinien et par conséquent qu'il s'y trouvait déjà établi au commencement du règne de Ménephtah. » Dès lors que devient la tradition qui place l'exode au commencement de ce règne?

On a cherché à expliquer cette difficulté en supposant que Ménephtah aurait battu en Asie une colonie d'Israélites prémosaïques qui auraient émigré antérieurement avec les Hyksos chassés d'Égypte, ou même qui seraient rentrés en Asie à un autre moment. Ainsi au premier livre des Paralipomènes, il est question des établissements des descendants d'Aser en Palestine (2). Cette explication n'est pas sans valeur, pour faire comprendre comment Thoutmès III avait pu rencontrer à Mageddo des descendants de Jacob et de Joseph. Mais pour l'admettre de nouveau sous le règne de Ménephtah, il serait nécessaire d'admettre aussi que la masse des Hébreux n'avait pas encore quitté l'Égypte sous la conduite de Moïse et de placer l'exode non plus au commencement du règne de Ménephtah, mais plutôt sous le règne d'un de ses successeurs. C'est bien à quoi l'on arrive (3), et pour ne pas avancer la date de l'exode, on s'est résigné à la retarder; on a évité une difficulté,

(1) « Appliqué à un peuple étranger, il (le mot *fekt*) doit signifier quelque chose comme anéantir, porter dommage, assujettir. » (Wiedemann, *La stèle d'Israël et sa valeur historique*, p. 15.)

(2) Cette question a été étudiée en détail par M. l'abbé Fl. de Moor dans son mémoire sur *l'Égyptologie et la Bible* (Congrès scientifique international des catholiques, tenu à Fribourg en 1897, 2e section, Sciences exégétiques, p. 27-63). Ce mémoire, dont nous n'admettons pas les conclusions, se recommande par de consciencieuses recherches.

(3) Par exemple Marucchi, dans *Il popolo d'Israele ricordato per la prima volta in una antica iscrizione egiziana*, Roma, 1897; et l'abbé Fl. de Moor, dans *l'Égyptologie et la Bible*.

pour tomber dans une autre. Comment encore fera-t-on concorder ce système avec l'Écriture Sainte, qui place l'Exode sous le successeur du roi qui fit bâtir les villes de Pithom et de Ramsès? Ne sait-on pas par les textes égyptiens que ce pharaon constructeur, le premier oppresseur, est Ramsès II (1) dont le successeur est Ménephtah?

On ne parvient pas à tout expliquer; et l'on finit par y renoncer tout simplement (2). L'égyptologie serait un peu responsable de ce découragement, s'il était vraiment justifié ; mais nous ne croyons pas qu'elle doive se confesser impuissante.

Le vrai moyen de sortir de cette difficulté, c'est de ne pas s'attacher au contexte jusqu'à admettre que *fekt* ne peut pas signifier autre chose qu'une défaite infligée par Ménephtah à Israël; c'est au contraire de faire table rase de toute idée préconçue, et de chercher simplement dans la racine la signification de ce mot (3).

La racine *fek* semble se retrouver dans le copte ϥⲉϭ ou ϥⲟⲭ (4).

Dans la version copte des Évangiles, ce mot est employé avec la valeur *déraciner;* par exemple dans saint Matthieu, XIII, 29 : « Non, leur dit-il, de peur qu'en cueillant l'ivraie, vous *n'arrachiez* en même temps le froment; » et dans saint Luc, XVII, 6 : « Si votre foi égalait un grain de sénevé, vous diriez à ce mûrier : *Déracine-toi,* et va te planter au milieu de la mer, et il vous obéirait (5). »

Si nous transportons dans notre texte cette valeur *déraciner* (6) de

(1) Sur la fondation de la ville de Ramsès par Ramsès II, voir les papyrus Anastasi II, pl. 1-2, et Anastasi IV, pl. 6.

(2) Cf. Alfred Loisy, dans le *Bulletin critique* du 25 janvier 1900 : « La longue dissertation de M. de Moor sur *l'Égyptologie et la Bible* est une de ces œuvres apologétiques comme on en a beaucoup écrit depuis un demi-siècle : on y dépense beaucoup d'érudition pour établir un accord absolu dont le besoin ne se fait pas autrement sentir, et que les découvertes nouvelles obligent à raccommoder sans cesse. »

(3) Plusieurs égyptologues, avec M. Spiegelberg, ont pensé à rapprocher *fekt* de *fekti*, qui désigne un prêtre à la tête rasée. M. Spiegelberg a traduit : « *Israël est* [*maintenant un pays*] *dénudé, sans fruit.* » On pourrait penser alors à la vie d'Israël dans le désert stérile. Mais le texte ne paraît pas permettre qu'il s'agisse du *sol* d'Israël. Nous avons vu précédemment que dans notre document les noms des autres peuples sont tous déterminés pas le], qui indique une race étrangère, et par le ⌣, qui indique le sol étranger possédé par cette race. Seul Israël est déterminé par le simple], et cette omission du ⌣ semble indiquer que s'il existe comme *race*, il n'existe pas comme *pays*, comme les autres.

Le rapprochement de *fek* et de *fenk*, proposé par M. Naville (voir plus haut, p. 582, note 3), est sans doute préférable.

(4) On sait que le *giangia* ϫ est souvent employé à la place du *ghima* ϭ, qui correspond au ⌣ hiéroglyphique.

(5) Ces exemples sont indiqués par le Dictionnaire copte de Peyron, p. 324.

(6) M. Maspero avait pensé dès le premier moment à cette interprétation, quand il écrivait dans le *Journal des Débats* du 14 juin 1896 : « Ceux d'Israël ou sont arrachés. »

fek, il me semble que les difficultés disparaissent. *Israël est bien en Palestine* à l'époque où l'incription est gravée, mais il n'y est pas *établi*, pas plus en Palestine qu'ailleurs; *il vient d'y entrer*, au sortir de l'Égypte. Cette comparaison avec une plante déracinée s'applique à merveille à la race errante et sans patrie qu'était alors Israël, après son départ de Gessen et *avant l'entrée dans la Terre Promise*. L'historiographe égyptien a ainsi trouvé une expression qui dans un sens n'est pas contraire à la vérité; et qui d'autre part ménage l'orgueil de Pharaon, en représentant la race qui l'a bravé comme frappée sans ressource dans son avenir même, et condamnée à disparaître, puisqu'elle n'a plus ni racine ni graine; châtiment le plus terrible de tous, et qu'Aménophis III avait même trouvé trop rigoureux pour les Koushites révoltés (1).

Si donc, comme nous le pensons, cette phrase fait allusion à l'exode, il ressort de notre texte que l'exode aurait eu lieu dès le commencement du règne de Ménephtah. La stèle fut gravée en l'an V de ce règne immédiatement après la victoire remportée sur les Libyens, dont la date est certaine. Les autres événements rapportés dans ce texte sont donc antérieurs à cette victoire. Nous supposons que la sortie des Hébreux dut s'accomplir vers le commencement de l'an III.

En effet des textes du neuvième mois de l'an III (2) paraissent indiquer que Ménephtah était alors au sud de la Syrie (3); ils signalent un mouvement très actif d'ordres et de dépêches; un passage incessant de fonctionnaires et d'officiers. Des militaires (4), sans doute accusés de trahison ou de négligence, étaient déférés en justice dans la forteresse de Zarou; peut-être le succès de la conspiration de Moïse avait attiré l'attention sur d'autres conspirations. Ce serait donc à partir du neuvième mois de l'an III qu'auraient eu lieu les exécutions dont furent frappées les populations suspectes d'Ascalon, Gézer et Jamnia. Il est possible d'ailleurs qu'il y ait eu là une opération de police, plutôt qu'une opération militaire; nous avons vu que l'expression qui s'applique à Gézer se retrouve dans un document judiciaire pour indiquer l'arrestation de criminels. Enfin par des déportations et des exécutions diverses, grâce aussi sans doute à l'alliance hittite, Ménephtah parvint à

(1) Voir p. 582, note 3.

(2) Au verso des pages 5 et 6 du papyrus Anastasi III. Cf. Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie*, p. 95-99.

(3) « Sont montés (en Syrie) le serviteur Thoth, fils de Tsakalmaou de Gaza, etc., qui doivent se rendre au lieu où est le roi. » (Chabas, p. 95, d'après le texte cité à la note précédente.)

(4) Sans doute des officiers sémites; les garnisons de Gaza et de la Syrie méridionale étaient principalement composées de ces auxiliaires.

faire régner l'ordre dans la Syrie (1); puisque cette province ne bougea pas au moment de l'invasion libyenne en l'an V. Mais on comprend que dans la grande inscription de Karnak il parle des difficultés dont il avait eu à triompher pour mettre l'Égypte en état de repousser cette invasion : « Le monde entier est dans la crainte à la vue du roi Ménephtah Ier... [Il] a forcé les hommes à détester le repos (2)... [il prit des mesures] pour remettre en bon état ce qui était désorganisé, etc. » D'autres correspondances de l'an VIII, citées par Chabas d'après des papyrus de Bologne, indiquent encore des mouvements de cavalerie entre la Syrie et la Basse-Égypte (3); les mesures étaient donc bien prises même après la victoire remportée sur les Libyens, pour maintenir l'ordre en Palestine, et l'on sait que ce n'est pas sous le règne de Ménephtah que les Hébreux pénétrèrent dans la Terre Promise.

On s'est demandé si Ramsès III n'aurait pas dû les y rencontrer; et l'on a pensé qu'au commencement de son règne ils devaient être encore à l'est de la mer Morte et du Jourdain, les quarante années depuis l'Exode étant à peine écoulées (4). Cependant M. Daressy (5) a récemment indiqué, d'après les listes de Médinet-Habou, qu'on doit noter au nombre des nations qui reconnurent l'autorité de Ramsès III un [illegible] *Levi-El* (?) dont la présence ferait croire que l'arche d'alliance était alors à Silo, sous la garde des Lévites.

Philippe Virey.

II

LE PRÉTENDU " FIL A PLOMB " DE LA VISION D'AMOS

Des trois visions symboliques où Dieu révèle au prophète Amos le châtiment d'Israël (VII, 1-9), la dernière n'a pas reçu, me semble-t-il, une interprétation satisfaisante, ni dans la version de saint Jérôme, ni dans celle des exégètes modernes. Le point à éclaircir apparaîtra

(1) D'ailleurs une phrase de la stèle d'Israël « *la Syrie [du sud] est devenue comme les veuves d'Égypte* » paraît indiquer que Ménephtah en avait à peu près exterminé la population mâle.

(2) Voir dans Chabas, *Recherches*, p. 84-85.

(3) Chabas, *Études sur l'Antiquité historique*, 2e édition, p. 215-217.

(4) Cf. *La stèle de Ménephtah et Israël*, par le R. P. Deiber.

(5) *Recueil de Travaux*, volume XXI, année 1899, p. 37-38.

du premier coup dans la traduction du texte hébreu, littérale et sans commentaires : « Voici ce qu'il me fit voir : le Seigneur se tenait sur un mur *de plomb* (ou *d'étain?*), et dans sa main il avait *du plomb;* et Iahvé me dit : Que vois-tu, Amos? Et je dis : *Du plomb.* Et le Seigneur dit : Je vais appliquer *le plomb* au milieu de mon peuple Israël, et je ne lui pardonnerai plus. » Toute l'énigme est dans le mot « plomb » répété quatre fois.

La Vulgate traduit : « Le Seigneur me montra ceci : voici que le Seigneur était debout sur une muraille crépie; dans sa main il avait une truelle de maçon. Et le Seigneur me demanda : Que vois-tu, Amos? Et je répondis : Une truelle de maçon. Et le Seigneur dit : Voici que je mettrai la truelle au milieu de mon peuple Israël, et je ne continuerai plus à le recouvrir. » Le métal, effacé sous cette interprétation, reparaît dans le commentaire où saint Jérôme rend compte de sa version : Sur un mur revêtu d'une couche d'étain, « supra murum stannatum sive litum », Dieu apparaît debout, tenant en main l'étain destiné à orner et à consolider ce mur, image d'Israël. Irrité contre son peuple, il laissera la truelle, il abandonnera le soin de l'édifice.

Cette explication se heurte à d'insurmontables difficultés. D'abord, si le prophète Ézéchiel représente allégoriquement les faux prophètes appliqués à crépir un mur (XIII, 10-15; XXII, 28), nulle part il n'est question d'un mur enduit *d'étain.* Et puis, privé d'enduit, le mur est moins brillant, moins solide, mais il n'est pas voué, par le fait même, à une ruine fatale ni prochaine : pareille image est une menace bien faible après le fléau des sauterelles et l'immense incendie. D'ailleurs, la locution finale est mal rendue par ces mots : « je ne continuerai plus à le recouvrir » ; un peu plus loin (VIII, 2) où elle revient sous une forme identique, saint Jérôme l'explique autrement : « Non adjiciam ultra *ut pertranseam eum,* hoc significat quod iniquitates populi sui ultra non transeat, nec negligat, neque impunita scelera transire permittat »; c'est-à-dire, je ne lui pardonnerai plus. Il reste donc un seul terme pour indiquer la nature du châtiment : *ponam* trullam, à condition de traduire : *je quitterai* la truelle. Or, le verbe שִׂים, *placer, mettre, appliquer,* ne signifie jamais *quitter, laisser.* En latin *ponere* équivaut parfois à *deponere,* « ponere vitam, ponere dolorem »; le verbe hébreu n'offre point d'exemple de ce sens, et doit se traduire précisément avec le sens contraire : *je mettrai, j'appliquerai.* Dès lors, la menace d'abandon disparaît entièrement.

Pour ces diverses raisons — la dernière, à elle seule, est décisive — on peut, avec respect, estimer la solution de saint Jérôme inadmissible.

Au sentiment de presque tous les exégètes modernes, il s'agit dans ce fameux passage d'un fil à plomb, ou d'un plomb à niveau. Reuss traduit : « Voici ce qu'il me fit voir : Je vis le Seigneur debout sur un mur fait au niveau, et dans sa main il tenait un niveau. Et l'Éternel me dit : Que vois-tu, 'Amos? Et je dis : Un niveau. Et le Seigneur dit : Vois-tu, je vais poser le niveau au milieu de mon peuple d'Israël ; je ne continuerai point à lui pardonner. » Renan est visiblement satisfait ; il trouve très plaisant le fil à plomb, et ne demande rien de plus : « Amos avait surtout trois menaces par lesquelles il effrayait les populations : les sauterelles, le feu, le fil à plomb. Il disait avoir vu Iahvé au moment où il forme les sauterelles après la fenaison royale. Les sauterelles allaient tout dévorer ; par sa prière, le prophète les arrêtait. — Le feu de même commençait par absorber la Méditerranée, puis il allait manger la terre. La prière l'arrêtait encore. — Quant au niveau ou fil à plomb, rien ne l'arrêtait. Il se promenait en maître sur les hauts-lieux d'Isaac et les sanctuaires d'Israël. C'était le signe d'une absolue dévastation (1). »

Ainsi, par une fortune invraisemblable, ce « fil à plomb », dû, je pense, à l'initiative d'un rabbin du moyen âge, a jusqu'à nos jours échappé ou résisté à la critique. Le P. Knabenbauer l'a combattu, il est vrai, par d'excellentes raisons ; malheureusement il ne trouve rien de mieux à lui substituer que la truelle et le revêtement d'étain (2). Essayons de montrer clairement le vice de l'interprétation admise à peu près par tous les auteurs modernes ; puis mettons en lumière un autre sens, recommandé, semble-t-il, par le texte, les plus anciennes versions, le contexte, et certains passages bibliques parallèles.

L'interprétation qui introduit dans le texte d'Amos un niveau, ou un fil à plomb, force le sens des mots, et offre, comme symbole du châtiment, une image vague et inintelligible. — Le sens du mot אנך est évidemment forcé. Ce terme n'est employé nulle part ailleurs dans la Bible ; mais il existe en assyrien, en syriaque et en arabe : il désigne un métal, plomb ou étain, peut-être quelque alliage. En hébreu, comme en français, plomb pourrait signifier, par ellipse, fil à plomb, je n'y contredis point ; mais il ne faut pas, sans une nécessité absolue, imaginer un terme nouveau fondé sur une ellipse, pour désigner un objet de ce genre déjà nommé autrement dans la langue : *fil à plomb* se dit אבן (Is. XXXIV, 11), אבן הבדיל (Zach. IV, 10) ; le

(1) *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 136.

(2) Il est suivi cependant par M. Élie Philippe, art. Amos dans Vig., *Dict. de la Bible*, t. I, col. 515.

niveau se trouve peut-être représenté par משקלת (Is. XXVIII, 17; II (IV) Reg. XXI, 13). L'ellipse prend des proportions trop hardies, si, par un *mur de plomb,* il faut entendre un mur construit verticalement au moyen d'un fil à plomb, ou un mur élevé de niveau à l'aide d'un niveau.

Passe encore si la paraphrase amenait un sens bien clair. Mais l'image obtenue symbolise mieux la restauration que la ruine : le fil à plomb, ou, si l'on veut, le niveau, sert plutôt à élever un mur qu'à le démolir (cf. Zach. IV, 10). Peut-il jamais devenir le symbole d'une œuvre de destruction? Il y a lieu d'en douter. Dans les textes cités à l'appui de cette interprétation, il s'agit du *cordeau à mesurer,* קו, tout à fait différent du fil à plomb. L'instrument nommé à côté du cordeau, II (IV) Reg. XXI, 13, est, suivant les uns, le fil à plomb ou le plomb à niveau; selon d'autres, plus simplement, un poids; quoi qu'il en soit, le sens des mesures mentionnées là, expliqué par des expressions caractéristiques, est parfaitement clair : ce sont les *mesures de Samarie et d'Achab;* de même Isaïe (XXXIV, 11), à propos de destruction aussi, parle de *mesures* « *tohu-bohu* ». Il ne suit point du tout de là que la mesure en question, employée sans aucun déterminatif, puisse symboliser la destruction.

L'obscurité augmente, et l'énigme se complique, par la destination du mot אנך à exprimer deux idées contraires : cet étrange fil à plomb représente d'abord la construction régulière du mur, puis sa destruction complète. Aussi l'imagination des commentateurs, en s'exerçant sur ce symbole vague, en a tiré les sens les plus variés.

« De même que les défauts, les saillies d'un mur sont corrigés au moyen du fil à plomb, *ainsi les péchés sont corrigés par la justice* (1). »

« חומת אנך désigne proprement un mur vertical, *que le soin apporté à sa construction ne préservera pas de la ruine;* et même le fil à plomb employé pour le construire *va maintenant servir à sa destruction* (?) (2). »

« Le royaume est donc comparé à un édifice, à un mur autrefois bien et régulièrement construit (soit perpendiculairement, soit horizontalement, n'importe), dont il ne doit pas rester pierre sur pierre, qui sera égalisé au sol, *de manière qu'on pourra mettre le niveau sur ce dernier sans trouver de trace de la construction* (3). »

« Dieu, dans une troisième vision, lui apparaît debout sur un mur,

(1) Vatable.
(2) G. Baur, *Der Prophet Amos,* 1847, p. 408.
(3) Reuss, *Les Prophètes,* trad. 1876. (Trochon, 1883, id.)

un fil à plomb à la main, et lui déclare qu'il va détruire son peuple et la maison de Jéroboam sans miséricorde, pour ainsi dire *avec la même régularité implacable que celle du maçon qui se sert du fil à plomb* (1). »

« Le fil à plomb est placé au milieu du peuple, *c'est-à-dire au milieu de l'édifice, et cela marque l'intention de renverser tout le bâtiment :* l'architecte ne se contente pas de démolir une partie accessoire, il n'entreprend pas une réparation, il fait la place nette par une complète démolition (2). »

« Voici que je vais mettre le fil à plomb au milieu de mon peuple, et je ne l'épargnerai plus, » *c'est-à-dire je ne lui pardonnerai plus aucune irrégularité,* aucune faute, de même que le maçon qui vérifie avec le fil à plomb la muraille *qu'il construit* n'y souffre aucun creux ni aucune proéminence (3). »

Témoin de trop d'essais infructueux, M. Nowack entre dans une nouvelle voie. Le mur *vertical* lui paraît suspect, « totalement dépourvu de sens dans cette vision, et même en désaccord avec l'idée principale ». Il coupe court à la difficulté par la suppression pure et simple du mot אנך (en dépit du texte et de toutes les versions anciennes), et par la correction du mot précédent, *mur,* où l'on ne peut plus maintenir *l'état construit.* Le mur toutefois reste debout, sans qualificatif; et sur ce mur apparaît Iahvé tenant toujours en main l'inévitable fil à plomb. Mais ici M. Nowack se sépare résolument de la foule des commentateurs — *ce fil à plomb n'est pas le symbole de la destruction; on s'appuie à tort sur* II *Reg.* XXI, 13 *et Is.* XXXIV, 11. Il signifie que Iahvé va se rendre compte de l'état d'Israël, où tout est de travers. Le savant exégète a raison sans doute de se refuser à voir là un symbole de ruine; mais il s'expose alors à cette objection très embarrassante : Sur quoi s'appuie votre traduction du mot אנך? Le seul motif d'y voir un fil à plomb est justement l'idée de ruine, ici exprimée au ٧. 9, ailleurs, croyait-on, associée au fil à plomb. Il ne faut donc pas conserver un sens elliptique et tout spécial, en lui ôtant son unique base établie sur le contexte et les deux passages prétendus parallèles.

*
* *

Il est temps de sortir de ce chaos des commentaires; et l'on n'en

(1) Ch. Bruston, *Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux,* 1881, p. 73.

(2) K. Hartung, *Der Prophet Amos,* 1898 (cf. von Orelli, 1888).

(3) Vigouroux, *Dict. de la Bible,* art. *Fil à plomb,* t. II, col. 2244.

peut sortir qu'en se débarrassant définitivement du « fil à plomb », sans rien supprimer ni changer dans le texte.

Sans paraphrase, sans allusions savantes, sans symbolisme énigmatique, la version des LXX, suivie par le Syriaque et par Symmaque, voit le Seigneur ἐπὶ τείχους ἀδαμαντίνου, et dans sa main ἀδάμαντα. Pourquoi cette version simple, naturelle et tout à fait juste, comme nous allons essayer de le prouver, n'a-t-elle pas prévalu? Voici probablement la raison : le *métal* ἀδάμας a été pris pour du *diamant!* Dom Calmet, par exemple, nous dit : « Les Septante suivis de l'arabe, du syriaque et de quelques autres Interprètes, traduisent l'hébreu *anach* par un diamant... Voici donc le sens que l'on peut donner à ce passage, en suivant cette traduction, qui paraît la plus littérale : J'ai vu le Seigneur sur un mur de diamant, et qui avait un diamant dans sa main; et il m'a dit : Je mets un diamant, ou un mur de diamant au milieu de mon peuple; je ne lui passerai plus rien. » Tout récemment M. Hartung et M. Vigouroux (*loc. cit.*) parlaient aussi de diamant à ce propos. Cependant, en latin comme en grec, ce mot signifie en premier lieu un *métal très dur*. Comme il ne se rencontre pas ailleurs chez les LXX, cherchons-en le sens classique dans le dictionnaire de M. Anatole Bailly : « ἀδάμας. 1. le fer le plus dur, acier. 2. sorte de métal composé très dur, ressemblant à de l'or. 3. *postér.* diamant. » Consultons encore le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de MM. Daremberg et Saglio : « Adamas (Ἀδάμας). — I. Hésiode est le premier auteur qui se serve de ce terme, et il l'emploie pour désigner, comme l'indique l'étymologie (ἀ-δαμάζω), un métal excessivement dur, indomptable... Il est difficile de savoir si le poète a eu en vue un acier d'une trempe particulière ou un alliage analogue à l'airain... II. Le diamant... Théophraste est le premier qui emploie le mot ἀδάμας dans ce sens. » (Ch. Morel.)

Voilà donc un point sur lequel la version grecque se trouve parfaitement d'accord avec le texte hébreu : il s'agit de part et d'autre d'un *mur en métal*, et Iahvé tient en main un *métal*. La nature du métal est ici chose secondaire et sera discutée plus loin. L'important est de ne pas faire aussitôt de ce métal tel instrument qu'on introduira subrepticement dans le texte. L'action symbolique — c'est certain — est expliquée par la conclusion du passage d'Amos : « Je ne lui pardonnerai plus; je détruirai les hauts-lieux d'Isaac, je ravagerai les sanctuaires d'Israël; je marcherai, armé du glaive, contre la maison de Jéroboam » (v. 9). Guerre et destruction, tel est donc le sens de l'action symbolique. Or, la guerre et la destruction sont clairement représentées par le mur de métal sur lequel (ou *près* duquel, עַל)

Iahvé se montre, et par le métal dont sa main est armée. Démontrer cela, c'est asseoir l'interprétation des LXX sur une base solide.

L'image ou la métaphore d'un mur en métal, pour signifier un rempart inexpugnable, n'est pas insolite; nous la trouvons en grec chez un orateur attique, dans les termes employés par les LXX : Χαλκοῖς καὶ ἀδαμαντίνοις τείχεσιν, ὡς αὐτός φησι, τὴν χώραν ἡμῶν ἐτείχισε. (Æsch. *in Ctesiph.* n. 84, éd. Didot, p. 112.) L'auteur du IIe Livre des Maccabées montre les compagnons de Judas, animés par le secours d'en haut, prêts à transpercer des *murailles de fer,* σιδηρᾶ τείχη (XI, 9). En latin cette image est également classique :

> Porta adversa, ingens, solidoque adamante columnae. (Virg., *Æn.*, VI, 552.)
> Hic murus aheneus esto... (Hor., *Ep.*, I, 1, 60.)

Cependant telle métaphore, usitée dans une langue, peut fort bien n'être pas reçue dans une autre langue. On demandera donc à bon droit : pareille locution existe-t-elle en hébreu? Il est facile de le constater. Le Seigneur, armant Jérémie pour la lutte où va l'engager son rôle de prophète, lui dit : « En ce jour je vais faire de toi une forteresse, une *colonne de fer, un mur d'airain*, contre le pays, les rois de Juda, les grands intendants, les prêtres et le peuple du pays. S'ils combattent contre toi, ils ne triompheront pas de toi » (I, 18). Même expression, XV, 20. Plus remarquable encore est le passage où Ézéchiel décrit une action symbolique destinée à représenter le siège de Jérusalem : « Prends une poêle de fer, place-la comme un *mur de fer* entre toi et la ville; tourne-toi contre celle-ci, pour qu'elle paraisse assiégée, et toi tu l'assiégeras. C'est un signe pour la maison d'Israël » (Ez. IV, 3). Ici la muraille de fer n'est pas seulement une forteresse où l'on est en sûreté, mais une fortification de l'assiégeant, un abri d'où l'assaillant porte ses coups, pour battre en brèche les remparts ennemis. C'est à la fois l'idée de *guerre* et de *destruction.*

Même idée dans le métal que Iahvé tient en main. On peut le prendre pour une arme de guerre ou un instrument de destruction, ou plutôt pour l'un et l'autre à la fois. Par une métonymie, usitée en hébreu comme en français, le seul nom du métal suffit à désigner l'instrument (cf. Deut. XXVII, 5; II Sam. XXIII, 7; Is. X, 34). L'épée semble indiquée par le verset suivant : « Je marcherai, armé du glaive... » D'autre part, la nature du métal, si l'on veut interpréter strictement le mot hébreu par *plomb,* ne convient pas à une arme de ce genre; de plus, les premiers mots du ℣. 9 invitent à voir là un instrument de destruction. A qui aime la précision il plaira peut-être de penser au *marteau de guerre,* associé à l'épée et au javelot dans les *Proverbes*

(XXV, 18). Jérémie appelle Babylone « le marteau de toute la terre » (L, 23). Appliquée au Dieu des armées, cette image n'a rien d'étrange. Un peu plus loin (LI, 20) Iahvé dit à son prophète : « Tu es *mon marteau, mon arme de guerre;* avec toi je vais broyer les peuples, avec toi j'anéantirai les royaumes. »

Quoi qu'il en soit, les LXX ont bien traduit. Car la nature du métal caché sous le mot hébreu אנך n'est pas absolument certaine ; d'ailleurs elle est, pour le sens du symbole, d'une importance secondaire.

Elle n'est pas certaine. Le mot hébreu se trouve en cet unique endroit ; et, malgré la lumière fournie par les langues voisines, il y a lieu d'hésiter entre le plomb et l'étain. Je demande même : ne serait-ce pas un alliage, comme le bronze? L'étain et le plomb sont déjà nommés en hébreu בדיל et עפרת. Et puis, la terminologie des métaux n'est pas très rigoureuse en ces temps reculés. « Les anciens, aussi bien les Romains et les Grecs que les Orientaux, écrit M. Levesque, n'avaient pas pour le cuivre et le bronze de nom distinct et spécifique. Tout métal et alliage rouge ou jaune, altérable au feu, s'appelait χαλκός ou *aes*, c'est-à-dire airain... Tout métal et alliage blanc, fusible et altérable au feu, s'appelait à l'origine plomb (1). » Enfin אנך ne désignerait-il point peut-être un métal vague comme ἀδάμας?

Peu importe d'ailleurs la nature du métal. Que le mur en question soit d'airain, de fer ou d'acier, comme dans les divers exemples apportés plus haut, le sens de la métaphore ne reste pas moins clair : il s'agit d'un rempart inexpugnable. Quant au métal dans la main du Seigneur, c'est une arme offensive, et cela suffit. Nous employons indifféremment dans des locutions semblables l'airain pour le bronze et le fer pour l'acier ou l'argent. Parfois une métaphore, transportée dans une autre langue, y serait choquante et inintelligible ; en pareil cas il est permis, il est même nécessaire de lui substituer une autre métaphore équivalente. Ainsi σιδήρεος ὕπνος, « somnus ferreus », peut devenir un « sommeil de plomb ». De la même manière on peut fort bien, me semble-t-il, changer le plomb en fer dans la traduction du passage d'Amos. Pour désigner une arme de plomb, marteau ou tel autre instrument, le seul nom du métal ne saurait suffire. On dit bien d'un oiseau blessé — et aussi par métaphore : il a du plomb dans l'aile ; mais personne ne comprendrait ce langage : « J'appliquerai le plomb au milieu de mon peuple... » Au contraire, porter le fer et la flamme, appliquer le fer et le feu, sont des locutions classiques dans notre langue. Plutôt donc que de commenter le texte,

(1) Art. Bronze dans Vigouroux, *Dict. de la Bible*, I, col. 1943.

en introduisant à côté du métal le nom d'une arme ou d'un instrument, je préfère, à l'exemple de la version grecque, changer le plomb (si plomb il y a) en fer, et traduire ainsi : « Voici ce qu'il me fit voir : le Seigneur se tenait debout sur un mur de fer, et dans sa main il avait du fer; et Iahvé me dit : Que vois-tu, Amos? Et je dis : Du fer. Et le Seigneur dit : Je vais appliquer le fer au milieu de mon peuple Israël, et je ne lui pardonnerai plus; je détruirai les hauts-lieux d'Isaac, je ravagerai les sanctuaires d'Israël; je marcherai, armé du glaive, contre la maison de Jéroboam. »

Cette image symbolique représente assez clairement la guerre, la ruine, le châtiment du peuple. Mon opinion là-dessus s'est affermie par la lecture du savant commentaire de M. Nowack, où déjà, nous l'avons vu, le mur n'est plus « vertical », et le fil à plomb prend une direction différente. Il faut l'espérer, exégètes et critiques, d'un commun accord, finiront par reconnaître ici, comme seule vraie, la plus ancienne interprétation, celle des LXX, simple, littérale, respectant le texte, en harmonie avec le contexte, et conforme à l'usage de la langue.

Albert Condamin S. J.

III

LA CAMPAGNE DE SISARA CONTRE BARAQ

Le savant article que le R. P. Lagrange vient de consacrer dans la *Revue biblique* (1er avril 1900) à l'épisode de Débora et aux deux récits que nous a conservés le Livre des Juges, a mis en pleine lumière l'impuissance absolue des critiques à reconstituer le cadre de cet épisode. La solution nouvelle qui s'y trouve développée ne nous paraît pas être davantage la solution définitive, et il y aurait peut-être quelque intérêt à examiner les textes controversés à un point de vue militaire.

Le récit en prose nous fournit au demeurant les renseignements suivants :

Les enfants d'Israël étaient opprimés par Jabin, roi Canaanite (1)

(1) Le territoire de la Palestine actuelle était à l'époque de Josué occupé par différents peuples, Canaanite, Hitthite, Emorite, Perizzite, Hivvite, etc., dont les possessions étaient enchevêtrées les unes dans les autres. La confédération des cinq villes Gabaonites était Hivvite. Jabin était un roi Canaanite.

de Haçor, qui disposait de neuf cents chars de guerre : son chef d'armée était Sisara qui habitait à Harocheth-hagoïm. Débora jugeait alors Israël dans un endroit de la montagne d'Éphraïm entre Rama et Béthel. Elle manda Baraq de Cadès en Nephtali, lui enjoignit au nom d'Iahvé de marcher au mont Thabor et d'y rassembler dix mille hommes de Nephtali et de Zabulon, et lui prédit que Iahvé lui livrerait sur les bords de la rivière Cison Sisara, ses chars et ses bandes. Baraq se rendit à Cadès en compagnie de Débora et réunit le contingent fixé. Sisara à cette nouvelle convoqua tous ses chars de guerre et de Harocheth-hagoïm se porta au Cison. Baraq descendit du Thabor avec sa petite armée. Une panique surgit dans les rangs de l'armée de Sisara. Celui-ci descendant de son char s'enfuit et vint se réfugier sous la tente d'Héber le Qénite vers Élon, à Çaanim, près de Cadès.

Où faut-il chercher le site de Haçor? L'historien Josèphe (1) place cette ville royale sur le bord du lac Semochonite (aujourd'hui lac Houlé); la résidence du chef de l'armée du roi de Haçor, Harocheth-hagoïm, ne pouvait pas être très éloignée de la capitale.

Ainsi que le fait justement observer le R. P. Lagrange, le terrain entre le lac Houlé et la plaine d'Esdrelon se prête difficilement à la circulation des chars. Comment expliquer que les chars partis d'un point au nord du Thabor aient été se ranger au pied du versant méridional de la montagne dans la plaine d'Esdrelon, au lieu d'aborder directement la position ennemie par le nord? comment expliquer et ce long détour et le choix comme point d'attaque des pentes les plus escarpées de la montagne?

L'erreur commise par l'historien Josèphe devient manifeste : le R. P. Lagrange l'a reconnue, et il propose de placer Harocheth-hagoïm à l'extrémité occidentale de la plaine d'Esdrelon, à Harityeh.

Le Cantique de Débora ne permet pas de se ranger à cette opinion :

> Les rois sont venus, ils ont campé,
> Puis ils ont engagé le combat les rois de Kanaan
> A Ta'anak sur les eaux de Megiddo.

Or la route directe de Harityeh au Thabor longe le massif montagneux de Nazareth et laisse Ta'annouk à 15 kilomètres au sud.

Il apparaît donc que l'ennemi a dû venir du sud. Pour nous en assurer, considérons l'attitude des différentes tribus d'Israël.

Le Cantique ne dit rien de Juda et de Siméon : le théâtre de la lutte était sans doute trop éloigné du territoire de ces tribus.

(1) *Antiq. Jud.*, V, 5.

Aser est demeuré au bord de la mer
Et il a continué d'habiter ses ports.

Cette indifférence d'Aser serait inexplicable, s'il avait supporté directement le poid de la domination ennemie. L'identification d'Harocheth-hagoïm avec Harityeh doit donc être rejetée.

Galaad est resté au delà du Jourdain,
Et Dan pourquoi s'est-il attaché à ses glèbes?

Autres tribus indifférentes : tout autre est l'attitude de Ruben.

Sur les rives de Ruben
Grandes sont les anxiétés de l'esprit.

Pourquoi ces préoccupations chez une tribu transjordanienne? pourquoi cette crainte de représailles terribles en cas d'insuccès? Zabulon et Nephtali ignorent de tels soucis. Ne faudrait-il pas penser que la distance qui sépare les uns et les autres du centre de la puissance ennemie explique la confiance de ceux-ci, les tergiversations de ceux-là?

Et d'autre part Ruben n'est-il pas séparé d'Éphraïm par le Jourdain? Débora, l'âme du soulèvement, habite la montagne d'Éphraïm. Elle ne juge pas que la contrée qu'elle habite constitue un théâtre de guerre convenable, et cependant la circulation des chars y est malaisée : elle ne compte pas réussir à entraîner tout Éphraïm dans le soulèvement. Elle transporte assez loin dans le nord au Thabor le foyer de la résistance, et elle appelle aux armes Nephtali et Zabulon.

Éphraïm n'est représenté dans la coalition que par des capitaines, Issachar que par ses chefs. Il en est de même de la demi-tribu transjordanienne de Manassé (Makir). Le Cantique est muet sur l'attitude de l'autre demi-tribu.

Ces diverses attitudes cesseraient d'être énigmatiques si Haçor se trouvait sur le territoire de la demi-tribu de Manassé, dans la vallée du Jourdain. Cette demi-tribu n'aurait pu dans ce cas bouger. Ruben, Éphraïm, Manassé, Issachar pouvaient craindre à bon droit d'être durement châtiés en raison du voisinage de la capitale ennemie si le mouvement insurrectionnel échouait, mais si la masse du peuple obéissait à ces sentiments de pusillanimité, les chefs étaient impatients de secouer le joug du Canaanite, et Débora en prenant l'initiative du soulèvement devait être assurée de leurs sympathies. Elle ne pouvait évidemment compter que sur le concours effectif des montagnards de Nephtali et de Zabulon.

Le terrain des recherches étant ainsi circonscrit, l'attention se porte

immédiatement sur Teiasir, site d'une ville antique identifié par M. Guérin (1) avec Aser de Manassé que l'*Onomasticon* (2) place à 15 milles de Neapolis sur la route de Scythopolis.

Dans le voisinage de Teiasir devait se trouver la ville de Sisara. Si l'on consulte la carte du P. E. F., on est frappé du grand nombre de voies antiques qui rayonnent autour des ruines d'Yerzeh désignées par M. Guérin sous le nom de Kh. Yarzeh et décrites par lui (3) ainsi qu'il suit : « ruines d'une ville assez étendue sur un plateau environné de ravins à l'est du mont Bezeik. D'innombrables matériaux jonchent partout le sol. Comme vestiges incontestables de l'antiquité, il subsiste de nombreuses citernes, des magasins souterrains, des carrières et des tombeaux pratiqués dans le roc ».

Si le point de départ de Sisara a bien été le Kh. Yarzeh, on doit espérer découvrir, sur la route naturelle allant de cette localité à la plaine d'Esdrelon, Méroz, auquel le Cantique consacre la strophe :

Maudissez Méroz, a dit l'ange de Iahvé,
Chargez de malédictions ses habitants,
Car ils ne sont pas venus défendre la cause de Iahvé,
La cause de Iahvé parmi les héros.

Or l'*Onomasticon* (4) signale l'existence d'une ville de Merrus, κώμη Μερρούς, voisine de Dothaïm, à 12 milles de Sébaste. La carte du P. E. F. indique à mi-chemin de Tell Dôthân et El-Kubâtieh une ruine El Mahrûneh ; il semble d'ailleurs que la localité cherchée devait se trouver sur la voie antique venant de Sébaste, et le report des douze milles sur la carte nous conduit à Kubâtieh, village considérable formé de plusieurs quartiers ayant chacun leur cheikh, auquel M. Guérin (5) a consacré la notice suivante :

« Il s'élève sur les pentes d'une colline rocheuse dont les flancs sont percés de nombreuses citernes d'origine antique, et dont les unes sont en partie comblées et mal entretenues, et les autres servent encore aux besoins des habitants. Celles-ci sont fermées à leur orifice pa rune grosse pierre ronde en forme de meule percée au centre. Cette ouverture est elle-même bouchée par une autre pierre que l'on retire momentanément chaque fois que l'on puise de l'eau. J'ai déjà dit ailleurs que ce système de margelles formées au moyen d'un gros bouchon de pierre devait remonter à la plus haute antiquité. On le

(1) Guérin, *Description de la Palestine. Samarie*, I, 356.
(2) *Onomastica sacra*, édition de Lagarde, p. 13 et 222.
(3) V. Guérin, *loc. cit.*, I, 360.
(4) *Onomastica sacra*, p. 138 et 278.
(5) V. Guérin, *loc. cit.*, I, p. 343.

retrouve en Palestine dans beaucoup de localités qui existaient avant l'arrivée des Hébreux. »

Ces observations du consciencieux voyageur permettent donc de placer l'antique Méroz à Kubâtieh.

La carte du P. E. F achève de nous faire comprendre la cause de la malédiction déversée sur Méroz. La vallée de Selhab que Sisara dut suivre, présente à une faible distance de Kubâtieh un étranglement susceptible d'être défendu par quelques hommes à pied. Les habitants de Méroz durent se tenir cois dans leur ville.

Sisara déboucha par Djenin dans la plaine d'Esdrelon, et il commit la faute de placer son camp de l'autre côté et au nord de la rivière du Cison.

Les deux vers :

> Du haut du ciel ont combattu les étoiles,
> De leurs orbites elles ont combattu contre Sisara,

expliquent que la lutte s'est déroulée sous un ciel étoilé sans lune, combat de nuit, le premier que mentionne l'histoire. L'armée de Sisara fut surprise par l'irruption dans son camp des bandes de Nephtali et de Zabulon descendues du Thabor. Une panique s'ensuivit : chacun voulut prendre la route déjà parcourue : les gens s'enfuyant sur leurs chars vinrent se précipiter dans la rivière.

> Le torrent du Cison s'est dressé sur leur passage,
> Le torrent de Cadès les a foulés avec force.

Ce nom de Cadès appelle encore quelques explications : le rendez-vous des conjurés, patrie de Baraq, fut une localité de Cadès, le lieu où Sisara reçut le coup mortel se trouvait dans le voisinage d'un Cadès. Cette homonymie peut donner lieu à confusion.

Sisara dut, comme ses troupes, fuir dans la direction du sud. Le Cadès, voisin de la tente de Héber le Qénite, doit être, ainsi que l'a reconnu le R. P. Lagrange, Cadès d'Issachar, aujourd'hui Tell Abou Qedeis, entre El-Lejjoun (ancienne Megiddo) et Ta'anak.

Le Cadès en Nephtali, patrie de Baraq, doit être cherché à faible distance du Thabor : Beça'anannim sur la frontière de Nephtali (Josué, XIX, 33) est rendu dans le Talmud par Agnia de Kedesch, « le bassin de Kedesch » (1). C'est évidemment la localité cherchée, laquelle ne doit pas être confondue à son tour avec le Cadès (Josué, XIX, 37) aujourd'hui Kaddita (2) dans la Galilée supérieure.

(1) Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 224.
(2) G. Marmier, *Recherches géographiques sur la Palestine*, p. 11.

Toutes les difficultés géographiques que soulevaient les deux récits de la lutte de Débora contre Sisara se trouvent donc aplanies, et le cadre dans lequel s'est déroulé cet épisode de l'histoire d'Israël est maintenant en pleine lumière. Cette lumière éclaire à son tour par réflexion un autre chapitre intéressant de cette histoire, l'achèvement de la conquête de la Palestine par Josué.

G. Marmier.

IV

NOTES EXÉGÉTIQUES

DEUX NOTES SUR LES ORACLES DE BALAAM

I. — Nombres, XXIII, 10.

Ce verset est le plus ordinairement traduit ainsi :

> Qui compterait la poussière de Jacob?
> Qui évaluerait la multitude d'Israël?
> Que je meure de la mort des justes
> et que ma fin (ou : ma destinée) soit comme la sienne!

Nous n'entrons pas dans les discussions relatives aux deux premiers vers. C'est l'exclamation constituée par les deux derniers que nous examinons.

La traduction commune donne prise à plusieurs objections.

D'abord, quelle est cette fin, ce « novissima mea » dont parle Balaam? Ce ne sont pas les derniers instants de sa vie. Certainement il ne veut pas dire : « Que mes derniers instants ressemblent aux derniers instants d'Israël! » Il serait un singulier panégyriste d'Israël s'il en envisageait ainsi l'agonie future. Ce n'est pas non plus sa destinée terrestre que le voyant désigne par אחריתי, car alors on ne comprendrait pas que le souhait relatif à son avenir en cette vie sortît de sa bouche après le vœu concernant sa mort; c'est dans l'ordre inverse que les deux vers devraient être placés.

En second lieu, c'est faire quelque violence à la grammaire que d'expliquer כמוהו en lui donnant le sens de כאחריתי, « comme sa fin, ou sa destinée ». L'expression כמוהו signifie grammaticalement : « comme lui », et ne peut avoir un autre sens.

Essayons donc une autre traduction.

Balaam vient de manifester son admiration de la splendeur du peuple d'Israël et de la multitude innombrable qu'il constitue. Son enthousiasme lui arrache le souhait que sa propre *postérité* devienne dans la suite des siècles aussi brillante et aussi nombreuse que ce peuple.

> Que je meure de la mort des justes,
> et que ma *postérité* soit *semblable à lui !*

L'interprétation de אחרית dans le sens de *postérité* a été adoptée par les Septante, qui, d'ailleurs, ont mal compris le reste du verset. Elle trouve un appui dans quelques passages de l'Ancien Testament où le mot en question apparaît avec ce même sens : Ps. CIX, 13; Dan., XI, 4; probablement aussi Amos IV, 2, et peut-être Amos IX, 1.

En admettant l'opinion proposée, on garde à כמוהו sa signification strictement grammaticale. De plus, on voit aisément l'à-propos de l'exclamation précédente : « Que je meure de la mort des justes! » D'après les idées dont nous percevons fréquemment l'écho dans l'Ancien Testament, une descendance nombreuse et prospère était regardée comme la récompense assurée et réservée aux justes. Mourir de la mort des justes, c'était la condition préalable pour avoir une postérité qui égalât en nombre et en splendeur le peuple d'Israël. Il était donc naturel que cette pensée fût incidemment rappelée. Le vœu de Balaam revient à ceci : « Puissé-je, après être mort de la mort des justes, avoir une postérité semblable à ce peuple! »

II. — Nombres XXIV, 19. — Les mots שׂריד מעיר sont apparemment une altération de שְׂרִידֵי שֵׂעִיר. — Cette altération s'explique par la méprise d'un copiste ayant sous les yeux un manuscrit en *anciens* caractères, dits phéniciens. En effet, dans ces caractères, le *mem* ne diffère du *sin* ou *śin* que par l'addition d'une queue à droite. Les mots étant écrits les uns contre les autres sans intervalles, il aura suffi que l'yod final de שרידי fût mal formé, pour que le copiste le regardât comme une queue faisant partie de la lettre suivante. C'est pourquoi il aura omis l'*yod* et lu *mem* au lieu de *śin*. L'hypothèse semble confirmée par le contexte (verset 18), qui renferme une prédiction contre Édom et Séir.

Émile LEFRANC.

*
* *

Je prends la liberté de joindre aux notes de M. Lefranc, et en leur donnant une forme analogue à la forme des siennes, les deux notes suivantes que j'emprunte à la

correspondance d'un ami. Elles posent des problèmes non sans importance et leur donnent une solution qu'il peut y avoir intérêt à livrer à l'étude. H.V.

I Cor., I, 21 : ἐπειδὴ γὰρ...

Cette phrase offre un sens très facile et très naturel quand on supprime les mots : ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ. « Car, puisque le monde n'est point, par la sagesse (c'est-à-dire par sa sagesse à lui), arrivé à la connaissance de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. »

Les mots ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ dérangent tout l'ordre de la phrase et la pensée devient inextricable.

Ne pourrait-on pas voir dans ces mots une référence marginale au LIVRE *de la Sagesse* XIII, 1 et suiv., où se trouve précisément exposée avec de longs développements la vanité de la science humaine, qui, en étudiant les créatures, n'a pas su arriver par elles à la connaissance véritable de Dieu comme cause suprême?

Cette référence marginale ou interlinéaire, œuvre, probablement, de quelque scribe, peut-être du secrétaire même de l'épître (?), aurait été insérée après coup dans le texte lui-même.

Et à ce propos, il serait intéressant de chercher quelle relation peut exister entre ce texte, et Luc XI, 48-51 : διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν... Ceci également est une référence; nous avons en ce texte de saint Luc, quoi qu'on en dise, une citation d'un ouvrage dans lequel la Sagesse divine était personnifiée et parlait à la première personne du singulier. Cet ouvrage n'est point le livre canonique de la Sagesse, où ne se trouve rien de pareil. — Serait-il invraisemblable qu'il y ait eu un ouvrage juif, perdu de très bonne heure, dans lequel la Sagesse personnifiée parlait comme dans Proverbes VIII, et dans Ecclésiastique XXIV?

Luc, II, 32 : Φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν.

Ce membre de phrase est d'une grécité singulière. Le génitif ne s'emploie après ἀποκάλυψις que pour désigner, soit la chose révélée, soit la personne qui révèle. Ici, contrairement aux règles, et par une exception sans exemple, c'est le nom des destinataires de la révélation qui se présente au génitif après ἀποκάλυψις.

Pourquoi cette tournure antigrammaticale?

Le cantique étant visiblement traduit d'un original sémitique, je croirais que la construction par le génitif a été adoptée par le traducteur pour reproduire une construction correspondante de l'hébreu

ou de l'araméen : l'état construit suivi de son régime direct (ou encore, en araméen, l'état emphatique suivi de דְ).

Or, je ne crois pas qu'il soit facile de trouver un seul exemple de l'infinitif ou d'un nom dérivé de גלה (aram. גלא) employé avec une telle construction pour signifier la révélation faite ou à faire *à* quelqu'un. On a bien Luc II, 32 dans la version syriaque, ܠܓܠܝܐ ܕܥܡܡܐ, mais comme c'est précisément une traduction calquée sur le grec, cet exemple ne peut nous servir ici.

Quelle valeur aurait l'hypothèse suivante?

Le texte original sémitique était, soit en hébreu : אוֹר לְגָלִיל הַגּוֹיִם, soit en araméen : נְהוֹרָא לְגַלִּילַת עַמְמַיָּא. « La lumière pour la Galilée des nations. » C'était une allusion à Isaïe VIII, 23, et IX, 1; cf. 5 et suiv. [hébreu]. L'auteur primitif représentait le vieillard Siméon saluant, dans l'Enfant Jésus, l'enfant annoncé dans ce passage d'Isaïe. Le traducteur grec n'a pas compris : il a cherché un nom commun dérivé de גלה (גלא), dans le nom propre signifiant, en réalité, la Galilée; puis, servile comme le sont souvent les traducteurs embarrassés, il a voulu conserver la tournure même de l'original, et a adopté la construction par le génitif, bien qu'elle fût antigrammaticale.

Cette hypothèse est confirmée par le fait qu'elle rétablit le parallélisme qui est boiteux dans le grec :

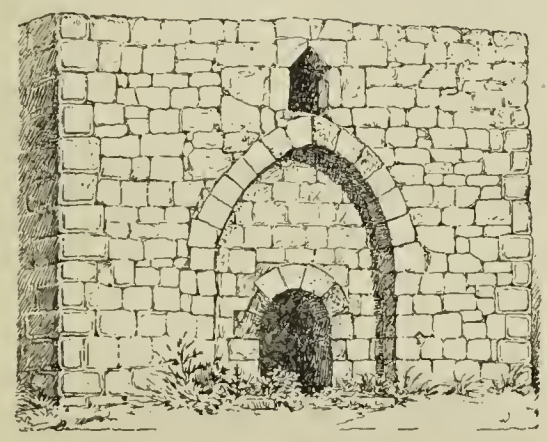
La *lumière* pour la *Galilée des Nations*
Et la *gloire* de ton *peuple d'Israël.*

Elle paraît également confirmée par l'étroite parenté qu'elle crée entre le cantique *Nunc dimittis* d'une part, et les cantiques *Magnificat* et *Benedictus* d'autre part. Ces deux derniers semblent avoir pour principal objet de célébrer dans les événements à l'occasion desquels ils sont chantés, la réalisation des anciennes prophéties, des anciennes promesses divines; comme les trois cantiques portent les marques d'une seule et même facture, il est à présumer que le *Nunc dimittis* contient, comme les deux autres, une allusion aux promesses anciennes de Iahvé à son peuple. Or, en gardant le Φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν tel quel, on ne voit dans le *Nunc dimittis* aucune allusion directe dans le sens qu'on est en droit d'attendre; il y a bien le : ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, qui rappelle vaguement Isaïe II, 2-4, et XI, 10, mais c'est fort voilé et fort indirect en comparaison de la précision des réminiscences contenues dans le *Magnificat* (Luc, I, 54, 55), et dans le *Benedictus* (Luc, I, 70-73).

CHRONIQUE

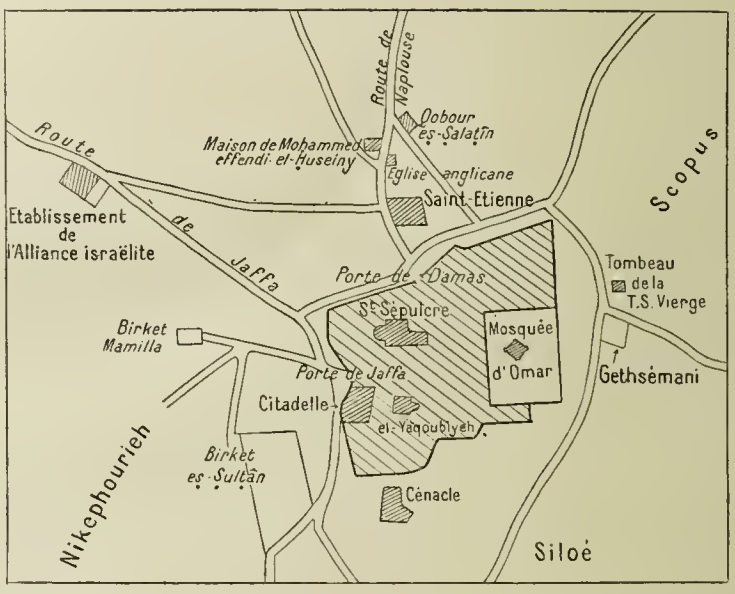
A propos d'el-Ya'qoûbiyeh. — La *Revue* a publié au mois de juillet dernier (p. 451 ss.) quelques notes et croquis relatifs à ce remarquable débris d'architecture médiévale à Jérusalem.

A la page 455 la fig. 6, intitulée *croquis de la façade,* est en contradiction manifeste avec le texte placé en regard. L'erreur est le fait d'un dessinateur travaillant sur une esquisse incomplète, à l'aide de notes sommaires. On voudra bien la rectifier par le croquis présenté ici. S'il n'est pas encore strictement objectif, ayant été préparé de mémoire avec les mêmes éléments insuffisants, il donnera du moins une idée moins inexacte de cette façade.

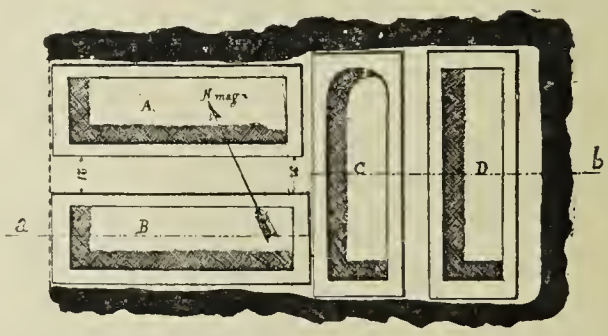


Une nécropole gréco-romaine à Jérusalem. — A 1.500 mètres environ au nord-ouest de la ville, le long de la route de Jaffa, se trouve le vaste établissement de l'Alliance israélite. En ouvrant, au mois de décembre dernier, une tranchée de fondations, les ouvriers observèrent un bloc taillé qui affleurait sur un côté du fossé. Au premier examen on pouvait soupçonner une tombe, et une fouille pratiquée sur l'indication du P. Lagrange amena en effet la découverte d'une intéressante sépulture. M. le Directeur de l'Alliance eut l'obligeance de nous confier le soin de l'étudier et d'en faire le relevé. M. S. Reinach veut bien nous autoriser à reproduire les notes et croquis mis

à sa disposition pour l'étude qu'il vient de consacrer à ces tombes dans la *Revue archéologique* (1).



La sépulture s'enfonce à $3^m,50$ sous la surface actuelle du sol, à travers une couche de décombres amoncelés sur une hauteur de 1 mètre à $1^m,40$. L'épaisseur du sol vierge — terre rouge mêlée de

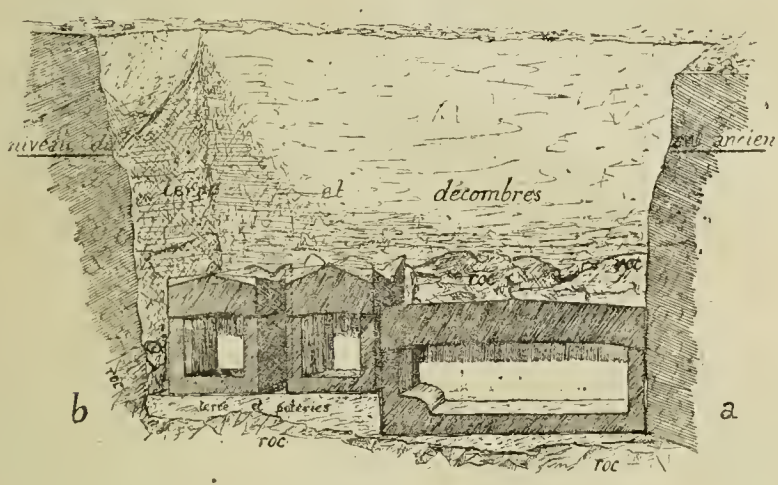


Plan de la nécropole.

quelques pierres — ne dépasse pas 1 mètre et le roc, dont le sommet affleure sur trois côtés, a été creusé sur un peu plus de 1 mètre de profondeur. C'est un banc de calcaire dur à veines rouges (*mézy*) excavé sur $4^m,50$ de long et 2 mètres de large. A première vue on pourrait croire la cavité naturelle. Les parois irrégulières ne sont pas dressées et le sol inégal a été nivelé en deux plans par un lit de terre

(1) Troisième série, t. XXXVI; mai-juin 1900, p. 392 ss.

rouge et de débris de poterie. Mais à y regarder de plus près on observe en plusieurs endroits des traces de taille au pic ou autre outil analogue. L'orientation est sensiblement nord-sud pour les grandes faces. Sur le petit côté méridional le rocher a beaucoup moins de hauteur que sur les parois latérales; il n'a pas encore été constaté sur la face opposée; ce fait donnerait lieu de croire que l'ouverture

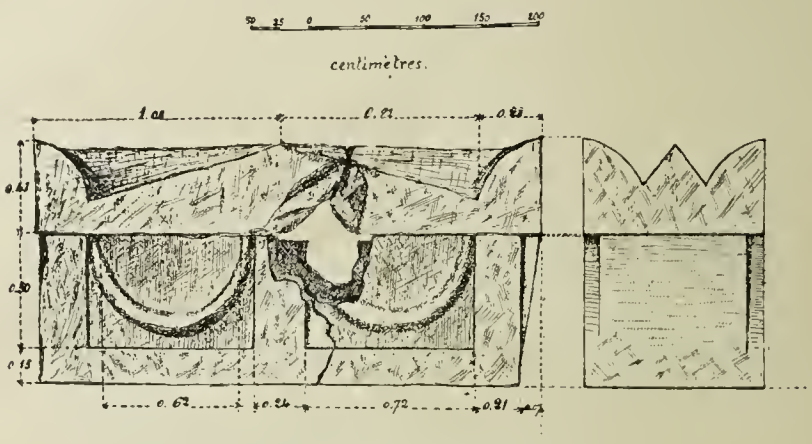


Coupe de la nécropole.

primitive était de ce côté, à moins que d'autres tombes ne restent à découvrir. On n'a pu encore s'en rendre compte : les fouilles sur ce point sont gênées par les constructions existantes.

Il y avait là quatre sarcophages disposés deux à deux sur les deux plans de la tombe. Ils sont en pierre blanche à grain fin telle qu'on en trouve seulement dans les carrières de Bethléem et de Bettir. Les deux premiers, A et B, ne sont pas exactement parallèles; une légère erreur dans le dessin du plan a fait omettre ce détail dans la mise au net. Tous sont d'un travail régulier, mais peu fini et sans ornement à l'exception de C et de D, dont une face présente un double panneau délimité par des plates-bandes avec un feston arrondi et lisse, en relief dans chaque panneau. A et B sont munis d'un chevet sur lequel reposait encore la tête du squelette. C est arrondi à l'intérieur du côté de la tête et se termine, à l'extérieur, par un plan incliné qui constitue un détail caractéristique. Les couvercles massifs et tous de formes analogues étaient scellés à l'auge par des tenons de fer assez puissants pour défier les efforts des profanateurs, qui ont trouvé plus simple de briser les parois. Ils sont presque plats en dessous, n'offrant qu'une très légère concavité; les bandes qui reposent

sur les parois de la caisse sont layées avec soin; le champ est piqué plus grossièrement... Les dimensions de ces sarcophages cadrent si



Croquis de deux côtés du sarcophage C.

exactement avec celles de la cavité du roc qu'ils ont dû être descendus perpendiculairement ou glissés d'aplomb dans la situation qui leur était assignée. Les interstices à peu près insignifiants laissés entre leurs parois et les irrégularités du rocher ont été remplis par une maçonnerie où des éclats de pierre et des morceaux de briques sont noyés dans un mortier qui paraît fait de chaux et de cendre.

Il ne semble pas qu'un caveau ait jamais existé; la terre avait été rejetée à même, et à fleur du rocher, dépassant à peine le haut des couvercles; une mauvaise maçonnerie dissimulait le tout. Les briques sont romaines; à peu près toute la poterie l'est aussi, avec cependant un petit alliage de celle que les experts considèrent comme juive, et même d'époque assez archaïque; il est vrai que ces fragments pouvaient appartenir aux décombres dès l'époque où fut creusée la sépulture, que ses détails tendraient à dater du temps où la Palestine subissait des influences grecques. M. S. Reinach ne voit pas d'impossibilité à ce que ces sarcophages « soient de cinquante ans antérieurs ou de cinquante ans (et plus) postérieurs à l'ère chrétienne (1) ». La seule affirmation qu'il considère comme certaine « c'est qu'ils sont gréco-romains » (*loc. cit.*). Le rapprochement avec de nombreux sarcophages analogues relevés en Palestine fournit peu de lumière.

Pour donner une idée plus complète de la tombe il resterait à

(1) *Revue archéologique*, loc. cit., p. 396.

décrire les objets qui y ont été découverts, mais il n'appartient pas à la *Revue* d'en faire la première publication.

H. V.

*
* *

LES FOUILLES ANGLAISES

M. le Dr Bliss a continué ses fouilles à Tell Djedeideh, près de Beit Djebrin (cf. *R. B.* 1900, p. 451). Quelques-uns des nôtres sont allés les visiter et ont été reçus par lui et par M. Macalister avec leur bonne grâce ordinaire; cependant nous devons nous en tenir, dans cette information, au rapport officiel daté du 2 juin et qui a paru dans le *Quarterly Statement* (1er juillet).

S'il ne s'agissait que des constructions mises au jour, la découverte serait médiocre. L'enceinte rectangulaire avec quatre portes placées presque vis-à-vis les unes des autres est définitivement datée de l'époque gréco-romaine, plutôt romaine. Le principal édifice qu'elle renferme est une villa romaine entourée de petites demeures modestes. Ce qui caractérise surtout la villa, c'est l'atrium avec des colonnes et la piscine placée au milieu. Les colonnes étaient à tambours avec des lettres grecques (plus la lettre L) pour l'assemblage. A voir les profils des bases et des chapiteaux on serait même tenté de parler d'une basse époque romaine, presque byzantine.

Tell Djedeideh était-il donc demeuré inhabité jusqu'à l'époque romaine? C'est ici que M. Bliss fait intervenir les nombreux débris de poterie qu'il a ramassés, lavés, étudiés, avec le plus grand soin. Il distingue deux sortes de poterie *pré-israélite*, l'une antérieure, l'autre plus récente, mêlée à des échantillons phéniciens et mycéniens. Cette dernière serait complètement absente de Tell Djedeideh, tandis qu'on y trouve la plus ancienne, touchant immédiatement à une poterie juive que M. Bliss croit pouvoir dater de l'an 650 à l'an 500. Puis les débris gréco-romains qui succèdent sans transition marquent une nouvelle période d'occupation du tell, qui aurait donc été abandonné à deux reprises. L'occupation gréco-romaine, avec ses constructions, a naturellement remué les couches antérieures, de sorte que la poterie juive se trouve mêlée aux débris romains et même à fleur de sol.

Or c'est précisément dans cette couche de poterie juive et jusque sur le sol que les heureux explorateurs ont rencontré des échantillons plus nombreux que jamais d'anses de jarres estampillées au nom du roi, sans parler des anses au nom de quelques particuliers.

La première catégorie est naturellement la plus intéressante et a déjà fourni matière à de nombreuses discussions (*R. B.* 1899, pp. 448 ss., 606). De nouveaux faits sont versés au débat. Sur 37 anses royales caractérisées du moins par le symbole à deux ailes ou par le scarabée à quatre ailes, ou encore par des traces de Mélek, on peut lire le nom de Ziph trois fois, celui d'Hébron quatre fois, celui de Sokoh sept fois et enfin six fois le nom en apparence nouveau de M R S T. D'après l'analogie, ce nom ne peut être qu'un nom de ville. Aussitôt M. Bliss a pensé au nom terminé en S T (שת) trouvé à Jérusalem et que M. Clermont-Ganneau complétait M R S T (מרשת), Moréchet (*Recueil d'archéologie orientale*, t. IV, p. 11). La conjecture serait d'autant plus séduisante qu'à Tell Djedeideh nous sommes sans doute tout près de Moréchet, mais M. Bliss affirme avec détails paléographiques à l'appui qu'il faut lire מומשת, et il paraît bien en effet par ses fac-similés que la seconde lettre est un מ. Nous nous trouvons donc en présence d'une ville que la Bible ne nomme pas (1). Le symbole à quatre ailes est plus nettement que jamais un scarabée; quant au symbole à deux ailes, il semble à M. Bliss que c'est celui d'un oiseau, plutôt que le disque ailé orné d'une queue. D'ailleurs chacun des deux symboles se rencontre avec chacun des quatre noms de villes.

M. Bliss est donc maintenant en possession de 61 anses royales, avec seulement quatre noms de villes. Le problème de l'origine des jarres se pose par conséquent de nouveau avec un nom inconnu et le fait incontestable d'un enchevêtrement complet, car le nom de Ziph se trouve à Tell Djedeideh et à Tell Zakariyâ, le nom d'Hébron aux mêmes endroits, et aussi M M S T, tandis que Sokoh se trouve encore à Tell eṣ-Ṣâfyeh et à Tell Sandannah. M. Bliss se prononce avec M. Clermont-Ganneau pour la coupure : *au Roi : Hébron,* plutôt que : *au roi d'Hébron,* mais il ne peut suivre plus loin le professeur du Collège de France. Il lui paraît peu probable que des contributions royales, destinées toutes à Jérusalem, se soient répandues un peu partout. Il pense qu'il s'agit plutôt d'ateliers royaux de poterie ayant pour lieu de fabrication les villes nommées. M. Sayce avait déjà pensé à un monopole royal (*Quart. St.* 1899, p. 210 et non pas 219) et cité (en même temps que M. Clermont-Ganneau) I. Chron. IV, 22 et 23 comme une preuve de l'existence de ces fabriques royales de poterie; le texte est évidemment altéré, mais l'induction paraît juste. Le Dr Bliss, qui ne veut négliger aucun élément d'information, mentionne l'opinion de son contre-

(1) La lumière fournie par Tell Djedeideh a permis aussi à M. Bliss de retrouver le nom de M M S T dans une anse de Tell Zakariyâ dont la lecture était demeurée douteuse.

maître Iousef. La variété des poids et mesures de ville à ville existe encore aujourd'hui. Il est très probable que la jarre d'Hébron différait de celle de Ziph; l'autorité royale aurait consacré ces mesures particulières par une estampille; mais ce système n'explique pas le retour des quatre mêmes noms.

En définitive, si nous comprenons bien la pensée de M. Clermont-Ganneau et celle de M. Bliss, tous deux admettent l'existence de manufactures royales, tous deux reconnaissent qu'il faut séparer l'inscription : *au Roi,* du nom de la ville, tous deux regardent l'estampille officielle comme une sorte de garantie du contenu. La principale divergence est que M. Clermont-Ganneau regarde le nom de la ville comme indiquant le lieu d'où provient la redevance, tandis que M. Bliss y voit le lieu de la manufacture royale. Le fait que quatre noms seulement ont été trouvés par M. Bliss et que les anses de Jérusalem contiennent les quatre mêmes noms ferait pencher la balance pour M. Bliss (1).

Quant à la date des inscriptions, M. Bliss croit avoir maintenant un point d'appui assez solide pour la déterminer approximativement. Les anses se trouvent parfois à fleur de sol, mais jamais au-dessous des couches de poterie juive auxquelles elles sont ordinairement mêlées. Il croit donc pouvoir les dater de 650 à 500.

Outre les anses royales, M. Bliss a recueilli une quinzaine d'anses avec des noms particuliers, dans les mêmes caractères anciens du type dit phénicien.

Et Gath? Gath demeure introuvable. Mais si M. Bliss n'a pu encore, après trois tentatives, mettre la main sur la ville philistine, il a du moins enrichi l'épigraphie hébraïque ancienne, si pauvre jusqu'à présent, d'échantillons d'une haute valeur même historique. A ce point de vue le double symbole égyptien sur l'estampille royale soulève un problème des plus curieux.

L.

(1) Voir en ce qui concerne Jérusalem *Quart. Stat*, juillet 1900, p. 251, où M. Clermont-Ganneau lit Hébron sur une anse de Jérusalem au lieu de Nébo ou Nob proposé par M. Sayce (même revue, 1900, p. 69), avec l'assentiment de M. Sayce.

RECENSIONS

A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity, or, *Hebrew, Jewish and Christian Eschatology from pre-prophetic times till the close of the New Testament Canon, being the Jowett Lectures for* 1898-99, by R. H. Charles, D. D., Professor of Biblical Greek, Trinity College, Dublin; London, Adam and Charles Black.

Le titre de l'ouvrage du docteur Charles est très développé, trop développé peut-être, puisque sous deux formes différentes, il répète deux fois la même chose; mais au moins le sujet est-il nettement précisé. Parmi les grands mouvements d'idées que la révélation judéo-chrétienne a d'abord fait naître dans les esprits sémites des Juifs, puis propagés dans les intelligences si diverses du christianisme naissant, M. Charles veut suivre l'un de ceux qui intéressent davantage l'histoire et la foi de l'humanité : le développement de cette grande doctrine de la vie future, de la rétribution d'outre-tombe, qui, par les solutions qu'elle fournit aux plus graves préoccupations de notre âme, contribue si puissamment à l'orientation de la vie humaine.

Cette étude avait été abordée tout récemment par un autre écrivain anglais. Dans un livre plein d'intérêt bien que toutes ses parties n'eussent pas une égale valeur (1), le Dr Salmond avait mis en lumière nombre de points obscurs touchant les idées des anciens Juifs et des premiers chrétiens sur l'immortalité et la vie future. Mais les questions qui se rattachent à ce grand sujet étaient loin d'être épuisées. Elles sont en effet si nombreuses, elles réclament une connaissance si approfondie de l'Ancien Testament et du Nouveau, elles sont mêlées à tant de problèmes dans lesquels la critique littéraire la plus délicate côtoie à chaque instant et pénètre la critique historique! M. Charles avait un titre spécial à reprendre à nouveau une étude aussi importante. Ses remarquables travaux sur le *Livre* (éthiopien) *d'Énoch*, sur le *Livre* (slave) *des secrets d'Énoch*, sur l'*Assomption de Moïse*, sur l'*Apocalypse de Baruch*, sur le *Livre des Jubilés*, l'ont depuis longtemps mis en contact intime avec une des périodes de l'histoire juive durant laquelle les problèmes eschatologiques préoccupèrent davantage les esprits. Aussi l'article sur l'*Eschatologie dans les livres Apocryphes* (deutérocanoniques et apocryphes) *et dans la littérature Apocalyptique* que M. Charles publiait au début de l'année 1898 dans le *Dictionary of the Bible* de James Hastings, faisait-il désirer l'apparition du livre annoncé déjà pour une date prochaine.

Les lecteurs de la *Critical History* ne seront pas déçus. Si l'on doit faire de sérieuses

(1) *The Christian Doctrine of Immortality*, by Dr Salmond.

réserves sur plusieurs points de doctrine surtout quand il s'agit du Nouveau Testament, s'il faut regretter qu'assez souvent des conceptions philosophico-théologiques particulières à l'auteur se mêlent à un exposé qui devrait être purement historique, on peut dire pourtant que grâce à la méthode suivie et à la clarté de l'exposition, grâce à la précision des conclusions, grâce aussi à la nouveauté de certains aperçus, le livre de M. Charles occupera une place importante dans la « littérature » des problèmes eschatologiques.

Il faut louer d'abord la méthode que M. Charles a suivie dans son livre et signaler des qualités de clarté, d'autant plus dignes d'attention qu'on ne les retrouve pas toujours dans les travaux de cette espèce. Des onze chapitres qui composent l'ouvrage, M. Ch. en a consacré quatre à l'Ancien Testament, quatre à ce qu'il appelle la littérature apocryphe (c'est-à-dire à nos deutérocanoniques et apocryphes), trois au Nouveau Testament. On pourrait trouver — et avec raison — que M. Ch. s'est laissé entraîner par les sujets qui ont été la principale occupation de sa vie et qu'il a développé à l'excès la doctrine des Apocryphes : on sera toutefois porté à l'indulgence si l'on remarque que l'époque à laquelle correspondent ces productions a été très féconde pour ce grand développement doctrinal. — Au début de chacun de ces chapitres on trouve d'abord l'énoncé rapide mais très clair des questions qui y sont traitées; des divisions et des subdivisions multiples mettent en relief l'importance relative des diverses parties en même temps que des manchettes marginales signalent au lecteur l'ordre logique des idées; enfin, grâce aux résumés succincts qui terminent chaque ection un peu considérable, il devient impossible de perdre de vue le chemin parcouru.

On nous permettra de différer notre appréciation sur l'étude que M. Ch. fait du Nouveau Testament jusqu'au moment où nous aborderons nous-même ce sujet dans la suite de notre travail sur *le développement de la doctrine de l'immortalité* (voir *Revue Biblique*, VII, 207-244).

La partie du volume consacrée aux deutérocanoniques et aux apocryphes renferme beaucoup d'idées que l'auteur développe avec d'autant plus de complaisance qu'elles sont le fruit d'études plus personnelles; elles se trouvent pour la plupart éparses dans les préfaces que M. Ch. a mises en tête de ses éditions des diverses apocalypses; mais on aime à les voir une bonne fois synthétisées et coordonnées en un tout systématique. Il faut signaler en particulier l'exposé très clair et très précis du genre apocalyptique, de ses caractères, des traits qui le distinguent de la prophétie proprement dite, l'analyse des nombreuses productions littéraires qui se rattachent à ce genre, leur réduction en groupes distincts, différenciés par les idées qu'ils renferment, enfin l'esquisse du mouvement doctrinal si intense et si complexe à cette période de grande activité théologique. Mais il faut noter ici une tendance que nous aurons à relever plus d'une fois encore. M. Ch. a beaucoup étudié toutes ces questions; il est arrivé à des solutions parfois très nouvelles, v. g. sur les dates de composition de nombre d'apocryphes (tels qu'Énoch). Il oublie trop souvent qu'à côté de ses idées, d'autres prévalent encore dans beaucoup de milieux savants. Et l'on éprouve une certaine défiance en voyant plusieurs théories, graves par leurs conséquences, établies avec tant d'assurance sur des bases dont la solidité ne paraît pas assez éprouvée.

Mais c'est surtout sur les chapitres consacrés aux protocanoniques de l'Ancien Testament que nous voulons attirer l'attention de nos lecteurs.

Lorsque Dieu fit connaître à Moïse le nom de Yahweh sous lequel il voulait être invoqué désormais, Israël allait devenir une nation. Mais la famille de Jacob était déjà fort ancienne, et bien que, d'après les Livres Saints, Dieu se fût antérieurement mani-

festé aux ancêtres du peuple juif, les récits de l'Exode eux-mêmes prouvent que les idées du vulgaire, de la masse des colons de Gessen et des opprimés de Pharaon, avaient beaucoup de points de contact avec les croyances des peuples sémites apparentés à la race israëlite.

Lors de la Révélation du Sinaï, Dieu ne trouva donc pas les esprits auxquels il s'adressait à l'état de table rase. Il ne les changea pas non plus soudainement par une réforme radicale et complète, ainsi que nous l'apprend la Bible en nous rapportant les épisodes du veau d'or et des prévarications du désert. Sans aucun doute le premier prophète et l'organisateur du peuple de Dieu fut élevé, par son commerce avec la divinité, à un niveau bien supérieur à celui de ses contemporains. Il ne garda pas d'ailleurs pour lui seul les dons d'en haut et le premier résultat de son action fut qu'il se forma sous sa conduite, comme plus tard à l'école d'Isaïe ou de Jérémie, un petit groupe d'âmes saintes, jalouses de conserver fidèlement la pensée divine pour la transmettre aux âges à venir. L'action du grand législateur sur la masse fut nécessairement plus limitée. Les idées qu'il voulut inculquer n'atteignirent pas tous les esprits ou du moins n'en atteignirent un grand nombre que fort imparfaitement. Comment expliquer, en effet, ces retours si fréquents dont parle la Bible et qui, soit dans le désert, soit aux premiers temps de l'établissement en Terre Sainte, ramenèrent presque tout le peuple au pied de honteuses idoles? Là même où pénétrèrent ces idées, elles ne détruisirent pas les idées anciennes; celles-ci demeurèrent plus sympathiques aux passions, parce qu'elles étaient plus naturelles, et n'attendirent que l'heure propice pour supplanter à nouveau les conceptions rivales. La révélation ne fit que lentement son chemin dans les intelligences grossières du vulgaire, et longtemps encore, on trouvera en Israël à côté de théories très élevées, des idées et des pratiques toutes païennes; on verra s'accuser successivement, et l'influence des vérités sublimes manifestées par la parole divine, et l'attraction pernicieuse des croyances naturalistes propres aux vieilles religions sémitiques. Il faudra des siècles, il faudra l'action d'une légion d'hommes de Dieu et le concours des circonstances les plus providentielles, pour persuader à Israël que cette religion qu'il lui coûte tant de recevoir doit faire de lui le sauveur de l'humanité. — Et il ne faudrait pas croire qu'avec ces vicissitudes un tel développement de pensée religieuse se soit accompli d'une manière toute naturelle dans l'Ancien Testament. Cette impression est bien loin de toute âme qui a tant soit peu vécu en contact avec les livres qui nous relatent ces grands mouvements. Il suffit de les lire pour sentir la divine influence qui dirige l'histoire d'Israël et prépare la religion chrétienne.

Ces remarques s'appliquent éminemment à la doctrine de la vie future et de l'immortalité. On a trouvé bien étrange que des idées qui occupent une place si importante dans notre vie ne soient qu'au second plan de l'histoire religieuse d'Israël. On s'est étonné que, durant des siècles, le peuple de Dieu ait été guidé dans la pratique de la justice et de la morale surtout par la perspective des récompenses et des châtiments de la vie présente. Mais peut-être serait-on moins choqué et parlerait-on moins souvent de l'infériorité d'Israël vis-à-vis des peuples païens, si l'on prêtait une attention plus sérieuse aux véritables données du problème. La croyance à la vie future et à l'immortalité, telle qu'elle se présente à nous dans la religion judéo-chrétienne, n'est pas une croyance d'ordre purement spéculatif; c'est une foi d'ordre moral et pratique; notre vie future n'a sa complète explication que dans la rétribution d'un Dieu parfaitement moral et juste, d'un Dieu dont l'action providentielle sur les êtres raisonnables ne tend qu'à leur faire réaliser en eux-mêmes une image de cette moralité et de cette justice. Voilà, aux yeux de notre foi, la portée de notre vie

future et le lien qui réunit entre elles les deux parties de notre existence. C'est à ce point de vue qu'il faut envisager la croyance à la vie d'outre-tombe pour comprendre l'Ancien Testament aussi bien que le Nouveau. En des esprits, portés par leur tempérament même à s'en tenir, comme leurs congénères païens, à des croyances dans lesquelles la notion de Dieu était peu spiritualisée et avait peu d'influence sur la vie morale, dans lesquelles aussi l'idée d'une vie future était très vague, il fallait avant tout développer la notion du Dieu juste : il fallait leur faire admettre un Dieu qui regarde non à une pureté toute extérieure, mais aux dispositions du cœur et à l'observation de la loi morale, qui récompense et punit selon une loi de justice rigoureuse autant qu'étrangère aux caprices. Lorsque ces vérités auront été non seulement prêchées ou conservées dans des âmes d'élite, mais vécues et expérimentées par la multitude, elles feront éclater comme d'elles-mêmes le cadre si insuffisant des rétributions terrestres; alors ces révélations que Dieu adapt etoujours si merveilleusement aux capacités des intelligences auxquelles il les destine, ouvriront dans toute son immensité cet horizon, qui ne sera jamais plus voilé, d'une vie future pleine de sens et de portée, théâtre des récompenses et des châtiments ici-bas si souvent imparfaits. C'est donc avec raison que M. Ch. met en relief les rapports qui existent entre la notion de Dieu et celle de la vie future, et la nécessité de bien connaître ce que les Juifs pensaient de la divinité pour bien saisir leurs conceptions sur la vie d'outre-tombe.

Le fondateur de la nation israélite donna à la religion de la famille de Jacob, un esprit nouveau, une forme nouvelle et en fit ce que l'on a appelé le Yahwéhisme. Désormais Yahweh fut le nom du Dieu national d'Israël, du Dieu sauveur qui avait racheté son peuple de l'Égypte, du Dieu des armées qui précédait Israël au combat, du Dieu qui résidait plus spécialement dans l'arche au désert en attendant qu'il fît choix pour son séjour préféré de la terre de son peuple et du Temple de Jérusalem. Par plusieurs de ces traits — par les plus extérieurs, — l'idée de Yahweh a des points de contact avec les conceptions théologiques de plusieurs petits peuples de l'Asie occidentale ; et il y a plus d'une ressemblance entre la manière dont le roi de Moab, Mésa, nous parle de Chamos et certaines métaphores que les écrivains bibliques ont appliquées au vrai Dieu. — Faut-il en conclure qu'à l'origine Yahweh était un simple Dieu national, un Dieu unique pour son peuple, mais sans préjudice d'autres dieux pareils à lui et chargés du gouvernement des nations? Le Pentateuque donne une réponse bien nette et toute négative à cette question. M. Ch., il est vrai, suit, touchant les origines de la Loi, les opinions des critiques les plus avancés. Ce n'est pas une raison toutefois de ramener la religion mosaïque à un simple monolâtrisme. Le Pentateuque nous donne la *théorie* et le code complet du monothéisme. Mais, par ailleurs et si loin que nous puissions remonter dans l'histoire du peuple juif, à l'aide des autres témoins de sa vie religieuse, nous trouvons dans le caractère de Yahweh quelque chose de transcendant qui le distingue nettement des dieux des nations. Il n'a pas été fait à l'image de son peuple et les anthropomorphismes bibliques n'atteignent pas son essence; ses traits ne sont pas, comme ceux de Moloch, de Chamos et d'Assur, constitués par l'agrandissement poétique des qualités et des défauts de son peuple. Il se présente, si anciens que soient — de l'aveu des critiques les plus difficiles — les documents où l'on en parle, comme toujours opposé aux instincts mauvais de ses adorateurs; il revêt un caractère de morale et de justice qui condamne ce que si souvent les dieux païens approuvent; bref. la transcendance même de sa nature et de sa sainteté est le motif d'une jalousie qui n'admet pas de rival. Aussi les vrais serviteurs de Yahweh ne se contenteront pas de ne jamais brûler d'encens à d'autres dieux ou à une

déesse à côté de leur dieu, de bannir de son culte les abominations des cultes idolâtres. Ils iront plus loin et tant qu'ils persévéreront dans leur foi, ils excluront de leur pays le dieu étranger que des étrangers, des alliés mêmes, y auraient introduit. Sans doute on pourra dans la suite préciser la nature des faux dieux; on pourra étendre pratiquement le domaine du vrai Dieu à mesure que la nation choisie entrera en contact avec des peuples nouveaux; on pourra approfondir à divers points de vue les attributs du Dieu unique. Mais dans tous les documents auxquels nous faisions allusion tout à l'heure, aussi bien que dans le Pentateuque, nous trouvons, comme trait fondamental du caractère de Yahweh, cette incompatibilité absolue avec toute autre divinité, en un mot ce qui constitue la note essentielle du monothéisme spécifiquement distinct d'un monolâtrisme quelconque. Or, ces documents nous permettent de remonter jusqu'aux origines d'Israël et nous ne saurions admettre que le Yahwéhisme de Moïse ait été simplement monolâtre. La révélation du Sinaï a pu donner une place considérable aux préoccupations temporelles de la nation israëlite : ce peuple a pu ne garder, dans sa masse, que les idées les plus accessibles à son caractère grossier; il a pu avoir des retours en arrière; mais dès l'origine il a eu son Dieu jaloux, dont se sont réclamés désormais tous ses réformateurs en attendant que ceux du huitième siècle aient donné à cette doctrine une impulsion puissante par les applications qu'ils en ont faites à des circonstances nouvelles, par le développement des éléments qui dans la notion du monothéisme sont susceptibles de progrès.

Si M. Ch. a donné dans les excès d'une critique hasardée touchant les origines du monothéisme, il a, en revanche, accentué avec beaucoup de soin ce caractère juste et moral de la divinité que nous signalions tout à l'heure. Il est de suprême importance pour la question qui nous occupe, puisque ces deux idées contribueront si efficacement à élever peu à peu Israël à l'idéal d'une vie supérieure sanctionnée par une justice sans faiblesse ni partialité, puis à la discussion de la valeur des rétributions terrestres, à la déclaration de leur insuffisance, enfin à l'intelligence de la vie future et de sa portée morale: dans cette éducation chaque partie appelle logiquement l'autre, mais la réalisation n'en demandera pas moins des siècles. Voici comment M. Ch. en présente l'histoire.

A l'origine le culte des ancêtres est commun à Israël et aux autres nations sémitiques : et à cette pratique se rattachent les idées des Israëlites sur la nature de l'âme et de l'esprit, sur le scheol et le sort de ses habitants, en un mot sur l'eschatologie individuelle. Pendant longtemps le Yahwéhisme ne fournit aucune révélation directe sur ce sujet. Toutefois dès son origine, ce même Yahwéhisme renferme des principes incompatibles avec ces vieilles idées et la conception du scheol est la première modifiée. M. Ch. a sur tous ces points des vues fort intéressantes; le tableau du culte des ancêtres, esquissé d'après les vestiges qu'on en peut retrouver dans la Bible, est abondamment rempli. Plus d'une conclusion toutefois sera discutée par les savants. M. Ch. base sur des faits bien discutables cette théorie inadmissible d'après laquelle l'eschatologie individuelle n'aurait été, jusqu'après l'exil, qu'une eschatologie purement païenne dérivée du culte païen des ancêtres. Plus nouvelle encore, aussi intéressante et en plus d'un point aussi discutable est la distinction de deux périodes dans la conception du composé humain et du sort des défunts au scheol; mais les limites de ce compte rendu ne nous permettent pas d'insister.

Selon M. Ch. le progrès de la doctrine de l'immortalité pour les individus est assez peu accentué dans les livres protocanoniques de l'Ancien Testament. Les exceptions à la loi commune en faveur d'Énoch et d'Élie, le pouvoir attribué à Yahweh de faire sortir du scheol (I Reg. XVII, 22; II Reg. IV, 35, XIII, 21) sont le reflet de premières

intuitions, non la conséquence de théories précises. Pendant longtemps, la foi nouvelle ne fait sentir son influence qu'en faveur de l'idéal d'un peuple qui doit être saint en tant que peuple, et qui a sa fin, son eschatologie nationales. Il faut arriver jusqu'à Jérémie et Ézéchiel pour que l'individu commence à reprendre sa place dans les préoccupations des interprètes de la révélation. Même les idées d'Ézéchiel seraient si imparfaites que le livre de Job en serait une rectification, et celui de l'Ecclésiaste la négation pure et simple; en revanche les Ps. XLIX et LXXIII ouvrent avec une précision frappante les perpectives du bonheur des justes et du malheur des impies dans la vie future. — La critique de la doctrine d'Ézéchiel n'est pas motivée; si Ézéchiel insiste beaucoup sur les responsabilités de l'individu et sur la rétribution dont chaque acte est l'objet, il n'affirme pas moins nettement, en divers passages, les liens qui unissent l'homme à la société et le rendent solidaire des responsabilités que son peuple encourt à titre collectif. Quant à l'accusation de matérialisme et d'incrédulité portée contre l'Ecclésiaste, elle est, on le sait, tout à fait injuste.

Une remarque aura ici son importance. Lorsqu'une doctrine se développe dans l'Ancien Testament, elle ne le fait pas toujours selon la marche indiquée par la stricte logique; on ne voit pas un auteur poser la majeure d'un syllogisme dont un second écrivain exprimera la mineure, en attendant qu'un troisième tire sans hésiter la conclusion. La vérité avance grâce à des progrès successifs, grâce aussi à des progrès simultanés. Or il arrive fréquemment que deux auteurs inspirés portent leur attention sur des points opposés de la même doctrine. Une critique légèrement superficielle qui les jugera d'après ces assertions partielles, arrivera à croire qu'Ézéchiel est en désaccord avec Jérémie, comme plus tard l'auteur de la Sagesse avec celui de l'Ecclésiastique. Il en sera tout autrement du savant qui, se plaçant au point d'arrivée, jugera ces éléments d'après leurs rapports avec l'ensemble qu'ils doivent un jour constituer; loin de se contredire, ils s'appelleront les uns les autres pour se fondre dans une admirable unité. — Ces réserves faites, il reste beaucoup à louer dans le travail de M. Charles; il y a à signaler une grande finesse d'analyse, un esprit religieux, une préoccupation de mettre en relief l'action divine, qui font grand honneur au savant auteur.

En résumé, M. Ch. ne trouve la trace certaine de progrès touchant l'eschatologie individuelle que dans les Psaumes XLIX et LXXIII et dans Job XIX, 25-27.

C'est par une autre voie que le développement de la doctrine de l'immortalité devait s'effectuer d'une façon plus rapide. A son tour M. Ch. étudie les conceptions prophétiques sur le jour de Yahweh, sur l'âge messianique, sur la résurrection. Ici encore il faut regretter que, à la suite d'une critique souvent arbitraire ou au moins incertaine dans ses résultats, M. Ch. ait exclu du livre d'Osée les passages messianiques sans lesquels la portée du mariage de ce prophète est inintelligible, et banni de l'œuvre d'Isaïe, fils d'Amos, tout ce qui a trait au Roi à venir. Toujours est-il que, comme conclusion, M. Ch. arrive à Daniel où se trouve pour la première fois indiquée d'une façon explicite la résurrection des individus et synthétisé tout ce que les livres protocanoniques de l'Ancien Testament ont enseigné de plus précis sur la rétribution d'outre-tombe. Comme on le voit, si le fond des idées est le même que chez le Dr Salmond, beaucoup de points de vue de détail sont différemment conçus et prêtent davantage à la critique.

J. Touzard.

Forschangen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, von Theodor Zahn, VI Teil : *I. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. II. Brüder und Vettern Jesu.* Leipzig, Deichert, 1900, in-8° de IV-372 pp.

Le dernier ouvrage du professeur Théodore Zahn est d'autant plus intéressant pour les lecteurs de la *Revue* qu'il est en partie l'exécution d'une promesse faite par lui à notre collaborateur le P. Théodore Calmes (*Einl.* II, 216 A 13, cf. p. 187). Notre ami avait reproché à l'illustre auteur de l'Introduction au N. T. de négliger les solutions produites par Harnack dans la question des écrits de saint Jean et de supposer certaine la fraternité réelle des « frères de Jésus ». A vrai dire il pouvait paraître superflu d'exciter la combativité de Zahn à l'égard d'Harnack et ce n'est pas sans doute uniquement aux réflexions désobligeantes de la *Revue* que nous devons un beau livre composé cependant de deux parties d'une inégale valeur.

La première partie recherche et discute tous les éléments que nous possédons sur les Apôtres et les disciples des Apôtres en Asie. Tout y converge vers saint Jean et vers la solution de ce grand problème des origines chrétiennes : « l'église d'Éphèse, fondée par Paul, où Jean a vécu jusqu'à Trajan, est-elle un témoin fidèle de la tradition apostolique »? La réponse de Zahn est énergiquement affirmative. Dans une brève introduction il rappelle les titres littéraires de saint Justin, des actes de Jean par le pseudo-Leucius Charinus (de 160 à 170), la faible valeur des actes de Philippe (fin du IVe s.), publiés en majeure partie par Mgr Batiffol et établit solidement contre les objections d'Harnack les dates approximatives de la carrière de saint Irénée, de 115 environ à environ 200; cette dernière discussion défie la critique dans son ensemble; c'est aussi ce qu'avait établi la *Revue biblique* (1898, p. 59 ss.).

Viennent ensuite plusieurs études de détail. Le premier disciple des Apôtres qui ouvre la liste dans la province d'Asie est le prophète et apologiste Quadratus. On n'est pas habitué à voir figurer ici l'apologiste Quadratus que saint Jérôme identifie avec l'évêque d'Athènes qui succéda en 170 à Publius. Mais pour Zahn il y a là une méprise de saint Jérôme qui a mal lu Eusèbe et a brodé sur son texte. Le prophète Quadratus d'Eusèbe (h. e. III, 37) doit être le même que l'apologiste (h. e. IV, 3) qui est présenté comme déjà connu et qui a pu offrir son apologie à Hadrien, non pas à Athènes, mais en Asie, lors d'un voyage de l'empereur soit en 123 soit en 129. Que le prophète Quadratus soit d'Asie, c'est ce qui résulte pour Zahn du rapprochement qui le solidarise avec les filles de Philippe, prophétesses à Hiérapolis. Il était donc missionnaire en Asie et l'un des témoins, du moins indirect, des choses de Palestine, puisqu'il atteste que quelques-uns des miraculés du Sauveur avaient vécu jusqu'à son temps. Or il pouvait considérer comme son temps les années qui ont suivi l'an 60, et vers 90 la fille de Jaïre, si elle vivait, n'aurait guère eu que 72 ans.

Quadratus, écrivain pour son compte, n'importe pas dans la question des écrits de saint Jean. Il en est autrement des fameux presbytres de saint Irénée. Ces presbytres, qui sont-ils? La tentative de Zahn pour le déterminer est probablement la plus systématique et la mieux conduite qui soit. Il met d'abord hors de cause quatre citations dans l'ouvrage d'Irénée, qu'il ramène fort ingénieusement, même en retraduisant en grec, à un poème anonyme composé contre l'hérétique Marc. Irénée n'indique ni ses relations personnelles avec le vieil auteur inconnu, ni les rapports de ce dernier avec les Apôtres. Cinq autres références d'Irénée demeurent dans le vague. Mais il reste qu'Irénée allègue formellement le témoignage des presbytres disciples de Jean et d'un cercle plus restreint de presbytres qui étaient à la fois disciples de Jean et

d'autres Apôtres et que ces presbytres ont été ses maîtres immédiats, ceux qu'il avait fréquemment entendus et dont il avait retenu les dires. Parmi eux était certainement Polycarpe et si on ne peut affirmer que l'évêque de Lyon ait connu personnellement Papias qu'il nomme disciple de Jean et camarade de Polycarpe, il demeure certain que ce n'est pas seulement par les écrits de Papias qu'il a connu les autres presbytres, surtout ce vieillard innommé dont il parle à l'imparfait pour exprimer la fréquence de ses entretiens avec lui. Malheureusement ces presbytres sont demeurés anonymes; Zahn veut du moins établir le sens du mot presbytre; il ne désigne pas des vieillards comme tels ni les titulaires d'une fonction officielle dans l'Église; ce sont les Pères spirituels et les maîtres de la génération qui les suit; ils ont formé comme une succession doctrinale et c'est dans ce sens que Clément d'Alexandrie et Origène ont pu citer les presbytres sans les donner pour les auditeurs des Apôtres. Hippolyte nomme deux fois l'évêque Irénée lui-même « le bienheureux presbytre Irénée » (*Hær.* VI, 42, 55). Cette transmission de la doctrine par les presbytres ne manque pas d'intérêt sous la plume d'un théologien très protestant.

Parmi les presbytres, Polycarpe joue un rôle éminent. Zahn reconstitue les dates de sa vie et ses relations avec saint Jean; évidemment tout n'a pas ici le même degré de certitude et le docte auteur le sait bien. Il n'a pas reculé devant un nouvel examen du fameux passage de Papias; cet endroit est devenu depuis Harnack — ou plutôt depuis Eusèbe — un vrai champ de bataille. Deux Jean, l'Apôtre et Jean le presbytre avec Eusèbe, ou bien un seul Jean, apôtre et presbytre? Les lecteurs de la *Revue* ont présent à l'esprit les arguments pour l'unité (*RB.* 1900, p. 240 ss.); Zahn la soutient avec vigueur. Aristion et Jean le presbytre sont les maîtres de Papias d'après Eusèbe; ce sont d'après Papias lui-même des disciples du Seigneur; il faut donc admettre que Papias, devenu évêque d'Hiérapolis, s'informait soit de ce qu'avaient dit les Apôtres, soit de ce que disaient encore Jean et Aristion. Malgré tout, la phrase de Papias est mal faite. Si l'on pouvait retrancher le premier Jean avec Haussleiter, plus de difficulté. Zahn se refuse à trancher le nœud gordien de cette sorte, mais il n'a pas tort de soutenir que le second Jean étant absolument inconnu de l'antiquité, on n'a pas le droit de lui donner un rôle de premier ordre sur l'autorité d'une phrase obscure et d'une tradition douteuse relative à son tombeau, relevée par Eusèbe dans l'intention d'enlever l'Apocalypse à l'Apôtre Jean.

Mais n'a-t-on pas pu confondre les deux Jean, puisqu'on a mêlé de fait les deux Philippe? Et voilà Zahn engagé sur les traces de Philippe l'Apôtre et de Philippe l'un des sept — il ne veut pas dire *diacres* — choisis par les Apôtres à Jérusalem pour s'occuper des veuves. Les destinées ultérieures de l'Apôtre nous sont inconnues; c'est bien Philippe l'un des sept, l'évangéliste de l'eunuque de la Candace, dont la mémoire était vénérée à Hiérapolis en même temps que celle des prophétesses ses filles, que les Montanistes affectaient de considérer comme ayant inauguré le rôle de Priscille et de Maximilla.

La confusion, il est vrai, s'est produite. Philippe a été pris pour l'Apôtre; mais pas avant la lettre de Polycrate d'Éphèse à Victor de Rome. Philippe, l'un des sept, était un missionnaire évangéliste; quoi de plus aisé que de le ranger parmi les Apôtres? Il en est tout autrement pour Jean. L'antiquité a attribué au même Jean l'Apocalypse, l'Évangile et les Épîtres. L'auteur de l'Apocalypse était un Jean dont l'autorité rayonnait sur toute l'Asie. Dire avec les Aloges que l'auteur du quatrième évangile est un faussaire qui a pris le nom de l'Apôtre, c'est le système de Baur auquel Harnack a renoncé, et que personne n'oserait soutenir. Mais prétendre avec Harnack après Weizsäcker et Renan que l'Évangile émane du presbytre Jean, écrivant dans

l'esprit et au nom de l'Apôtre, c'est encore plus insoutenable. Car de la sorte on n'explique nullement le témoignage oculaire si précis de l'évangéliste. Si le presbytre Jean a pris de bonne foi le masque de l'Apôtre qui lui servait de garant, il n'avait aucune raison de jeter un voile sur cette grande personnalité. Or l'évangéliste reste dans l'ombre et en couvre même son frère Jacques. Si l'antiquité avait eu le moindre souvenir d'un double Jean, les Aloges n'auraient pas manqué d'embrasser la solution qui a souri à Eusèbe au sujet de l'Apocalypse. Pour rejeter l'autorité de l'Évangile, il leur eût suffi d'alléguer que le presbytre Jean ne pouvait avoir la même autorité que l'Apôtre, sans recourir à l'hypothèse d'une contrefaçon par Cérinthe, contrefaçon d'ailleurs moins invraisemblable dans l'ordre psychologique que le presbytre Jean écrivant au nom de l'Apôtre Jean. Aussi bien est-ce seulement l'Apôtre que Polycrate représente comme « un prêtre portant le bandeau d'or », non point pour signifier le prophète (contre Harnack), mais pour marquer une sorte de surintendance sur les Églises d'Asie.

Il y avait encore en Asie d'autres disciples de Jésus. On peut nommer Aristion. On sait combien ce personnage est à la mode depuis que M. Conybeare a cité la tradition arménienne qui lui attribue la paternité de la finale (16 9-20) de l'évangile de saint Marc (*Expositor* 1893, octobre). Zahn opine que cette finale devait être conservée sous une forme essentiellement la même dans l'ouvrage de Papias comme un dire d'Aristion. Et sur ce chemin il en arrive à proposer la même origine pour l'épisode de la femme adultère. D'après le canon de Muratori il pencherait à ranger l'apôtre André en personne parmi ceux qui ont engagé Jean à écrire l'Évangile. Mais le savant professeur n'est-il pas un peu trop indulgent pour le pseudo-Leucius Charinus, source vraisemblable de cette information? Y a-t-il aussi une raison seulement probable d'insinuer que l'évangile araméen de saint Matthieu a été traduit en grec dans ce même milieu? Concluons cependant ici avec l'auteur que tout nous engage à considérer l'Église d'Éphèse comme un dépositaire fidèle des traditions apostoliques.

Avec « les frères de Jésus » nous rentrons en Palestine. C'est un monde tout différent. Et ici, M. Zahn nous permettra de le lui dire, sa position de théologien protestant conservateur nous intéresse tout particulièrement. Est-il vraiment fidèle au principe protestant en faisant la part si large à la tradition orale des églises? Il ne nous appartient pas de le décider. En revanche, nous pouvons très légitimement constater dans quel embarras le met sa position spéciale sur une question comme celle des frères de Jésus. Un protestant strictement fidèle au principe de l'Écriture seule s'attacherait à prouver, sans se soucier du reste, que d'après l'Écriture, Jésus avait des frères et des sœurs, fils de Marie. Un catholique répondrait d'abord par l'Écriture elle-même. Ce qui l'emportera toujours sur de telles arguties de détail, c'est que *dans sa vie de famille* Jésus est toujours isolé entre Marie et Joseph. Point de frères à son berceau ni dans son enfance jusqu'après douze ans; point de frère auprès de la Croix à qui confier sa Mère, et le dépôt remis à Jean n'est pas une commission temporaire. Les « frères de Jésus » n'ont pas été rejetés définitivement par le Sauveur pour s'être tenus loin de la Croix : son frère Jacques a eu son église de Jérusalem, mais sa Mère est restée avec Jean, *in sua*. Les frères paraissent seulement *dans la vie publique* de Jésus et dans la fondation de l'Église : d'où la distinction assez naturelle entre la famille proprement dite et la parenté. Du moins l'Écriture n'est pas claire. S'en tenir à l'Écriture seule pour résoudre une pareille question peut être le fait d'un dogmatisme étroit; tous les vrais historiens protesteraient contre cette

exclusion des sources moins anciennes, mais encore très utiles comme éléments d'information.

M. Zahn se place résolument sur le terrain qui est le seul admis aujourd'hui comme le seul scientifique, le seul aussi qui puisse facilement se concilier avec la méthode catholique. Le voilà donc obligé de prouver que, d'après le témoignage de l'Église de Jérusalem, Jésus a eu de véritables frères selon la chair. Et vraiment ce n'est pas facile, car s'il y a sur ce sujet une apparence de tradition, représentée surtout par les apocryphes, c'est que ces frères de Jésus étaient seulement les fils de Joseph. Or M. Zahn comprend très bien que ces fils de Joseph, censés nés d'un premier mariage, sont constamment exclus par l'Évangile lui-même dans les récits relatifs à l'enfance du Sauveur; il tient absolument à ce que les frères de Jésus soient les fils de Marie, et à ce que cela soit la tradition de l'Église de Jérusalem. Jérusalem ici, c'est Hégésippe qui a écrit vers 180, alors que Zahn concède que saint Justin, témoin sans doute fidèle de cette grande église d'Éphèse et sans doute aussi des églises de Palestine, tenait pour la virginité de Marie dès avant 160 (p. 308). Mais voyons donc Hégésippe. Tous ses fragments sont cités, discutés au point de vue textuel et grammatical avec le plus grand soin, les moindres traces d'Hégésippe sont colligées. Qu'en résulte-t-il? Absolument rien pour la cause de Zahn. La page 319 s. de l'illustre auteur est même pénible à lire comme exemple d'un raisonnement forcé et mal déduit.

Voici un exemple. Hégésippe a parlé de Jacques, frère du Seigneur, tout comme saint Paul (Gal. 1 19); de Jude, qu'on disait frère du Seigneur; de Siméon, cousin du Seigneur, fils de l'oncle de Jacques et des petits-fils de Jude. Or voici ce qu'en conclut l'auteur : « Troisièmement, Hégésippe, dans aucune des occasions (dans les fragments cités) où il avait à s'exprimer plus exactement sur la parenté de Jacques, de Jude et de ses petits-fils et de Siméon, Hégésippe n'a jamais suggéré le moins du monde que les titres frère, cousin, fils de l'oncle et petit-fils soient employés d'une façon inexacte ou impropre d'une façon quelconque » (p. 319). A lire ce raisonnement, il semblerait que nous sommes obligés, pour nous débarrasser d'Hégésippe, de supposer que tous ces noms de parenté sont improprcs. Or il est très invraisemblable qu'un écrivain ait toujours employé improprement des noms de parenté bien connus. Mais de grâce, qu'importe à la question des fils de Marie que les petits-fils de Jude soient bien ses petits-fils, Siméon le cousin du Seigneur, le fils de l'oncle de Jacques, etc.? Il s'agit *d'un seul terme* qui serait peut-être dans un sens impropre, celui de frère du Seigneur. Or précisément ce terme s'imposait à Hégésippe par l'usage admis depuis saint Paul, et il est prouvé que précisément ce terme de frère avait pour les Sémites une valeur très étendue. Quand il s'agit de Jude, Hégésippe dit (Frag. IV) τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, qu'on *nommait* son frère. Zahn n'attache aucune importance à cette nuance et cite Matth. 1 16, 4 18 : « *qui vocatur Christus* ». « *qui vocatur Petrus* »; mais précisément dans les deux cas, si la qualification a un fondement réel, elle n'en est pas moins adventice. On avait sans doute une bonne raison de nommer Jude frère du Seigneur, mais s'il eût été vraiment son frère par naissance, il n'y avait pas lieu à une sorte de réserve. D'ailleurs sans tant raffiner, il suffit en effet de lire Hégésippe. Ce Jacques qu'il nomme frère du Seigneur, mais que tous nommaient le Juste, a son histoire *à lui*. Sa sainteté commença dès le sein de sa mère... quelle bonne occasion de nous dire qu'il avait été dans le même sein que Jésus! pas du tout, c'était comme nazaréen! Sa sanctification est toute lévitique. Il entrait dans le Temple et dans le saint des saints! Et ce n'est pas, comme le prétend Zahn, à cause de son Naziréat (p. 253); mais bien plutôt, comme le dit le bon Hégésippe, parce qu'il ne portait pas de laine, mais du lin, ce qui est sacerdotal. A

une époque où on se montrait si soucieux de l'origine davidique du Sauveur, Hégésippe pouvait-il lui donner un prêtre comme frère de père et de mère! En vérité cela confond. Aussi est-il bien plus probable que le vieil auteur a purement et simplement affirmé que Jacques, comme Siméon, quoique d'une autre manière, était cousin du Sauveur : Frag. III : καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ἀνεψιὸν ὄντα τοῦ κυρίου δεύτερον. Zahn veut que *second* ne se rapporte pas à cousin, mais à *évêque :* cependant on n'établit pas un second évêque, on établit simplement un évêque après un autre et πάλιν marque déjà qu'il s'agit d'une seconde élection. A supposer que δεύτερον se rapporte à ἐπίσκοπος par ὅν, si Jacques avait été réellement frère du Seigneur, Hégésippe ne se serait pas donné tant de peine pour dire que Simon, étant fils de l'oncle de Jacques, se trouvait aussi cousin du Seigneur. Jacques étant pour lui d'origine sacerdotale, il n'était pas frère, mais cousin de Simon, lequel de son côté était fils de Klopas probablement frère de Joseph.

Le principal témoin de Zahn n'est donc guère valable pour sa cause. Le torrent des apocryphes lui est contraire, ce qui peut bien être mentionné, puisqu'il tire avantage de l'évangile des Nazaréens qui n'en dit pas plus que les évangiles canoniques, et des Ébionites qui n'admettaient pas la conception surnaturelle du Sauveur. Après cela il reste Tertullien auquel Zahn ajoute Victorin de Pettau, allégué par Helvidius, nié par saint Jérôme parce qu'en présence des légèretés de Jérôme : « on a tout lieu de croire l'hérétique Helvidius plus que le saint Jérôme » (p. 319)! Comme tradition, c'est peu, contre la croyance à la Virginité de Marie qu'on constate dès le commencement du second siècle! Zahn affirme que les concepts théologiques ont combattu la tradition historique dès ce moment... mais que devient la fidélité des presbytres primitifs? Est-ce seulement en matière d'histoire sans rapport avec le dogme que leur témoignage importe? le dogme ne constituait-il pas au contraire le cœur et l'âme de leurs traditions? Et pour tout dire, car il faut toujours en revenir là, n'y avait-il aucune autorité qui veillât sur le dépôt du dogme? Il faut dans cette question distinguer l'affirmation dogmatique relative à la Virginité de Marie et les combinaisons destinées à préciser le rôle des Jacques et des Simon, à les distinguer entre eux ou par rapport aux Apôtres. Sur le premier point aucune incertitude spéciale dans la tradition; il suffit qu'elle soit ferme, les voix discordantes doivent être jugées pour ce qu'elles valent. Quant au second point, on ne saurait dire que saint Jérôme a pour jamais résolu tous les problèmes; on cherchera longtemps encore. Dans certains cas particuliers on suivra volontiers l'illustre auteur. Que Jacques de Jérusalem, le frère du Seigneur, ne soit pas l'un des douze apôtres, cela n'importe pas absolument à la Virginité de Marie. Que Siméon, second évêque de Jérusalem, soit fils de Kléophas ou Klopas, frère de saint Joseph, qu'il se soit trouvé avec son père sur la route d'Emmaüs, on y consentira volontiers. Il est beaucoup plus douteux que le Joseph de Marc **15** 47 soit le Joseph des Actes **1** 28 et Marie, sa mère, celle de Romains **16** 6. Mais soit qu'on se rapproche, soit qu'on s'éloigne de M. Zahn, on tirera le plus grand profit de son immense érudition et il a traité avec tant d'amour le sujet captivant des églises d'Asie, que le recenseur avoue avoir goûté le charme le plus vif en lisant son bel ouvrage pendant que le navire qui l'emportait à Jérusalem suivait la côte d'Éphèse et de Smyrne, laissant dans un lointain mystérieux — Patmos.

Dardanelles.

Fr. M. J. Lagrange.

Die Agada der Palästinensischer Amoräer. Dritter Band : *Die letzten Amoräer des heil. Landes (vom Anfange des 4 bis zum Anf. des 5 Jahrh.)* von Dr. W. Bacher, in-8°, XII-802 p., Strassburg-in-E., Karl J. Trübner, 1899.

Ce n'est point ici une histoire de l'Agada, comme quelques-uns l'eussent désiré; un tel travail, de l'aveu de M. Bacher, aurait brisé son cadre et manqué le but qu'il se proposait, car, dit-il, les phrases agadiques qui nous sont parvenues avec le nom de leur auteur ne suffisent pas pour nous permettre d'explorer tout le champ de cette littérature. Dans cette série qui comprend *l'Agada des Tannaïtes* (deux volumes, 1884, 1890), *l'Agada des Amoraïtes babyloniens* (un volume, 1878) et *l'Agada des Amoraïtes palestiniens* (trois volumes, 1892, 1896, 1899), et qui étudie ainsi toute l'œuvre exégétique et homilétique qui nous est parvenue, des premiers dans la Michna, des seconds dans le Talmud, des uns et des autres dans les Midraschim, M. Bacher a voulu seulement donner « un travail préliminaire, travail important et peut-être fondamental » (t. I, p. VIII) pour l'histoire de l'Agada. Dans ce but, il s'est proposé de nous faire connaître avec les traits qui les distinguent « les individualités qui ont joué un rôle sur le terrain de la production agadique » et d'attribuer à chacun ce qui lui appartient. Il donne donc, en une suite de chapitres séparés, et selon l'ordre chronologique, — autant que nous pouvons trouver leurs noms cités et mis en tête de leurs sentences, — l'œuvre des Amoraïtes, s'efforçant de réunir et de grouper aussi complètement que possible ce qui était dispersé en beaucoup d'endroits. La matière même qu'il a à traiter l'oblige à ce genre de travail, puisque, se rattachant à un passage biblique qu'elle commente, et transmise d'abord oralement, leur Agada se trouve disséminée en phrases détachées, en sentences à travers le Talmud et les Midraschim. L'auteur, avec une infatigable patience et une merveilleuse érudition, est allé fouiller ce chaos et a su faire revivre l'Agada, avec ses traits caractéristiques et sa variété, dans sa forme originale. Pour rendre ce travail utile à ceux-là mêmes dont la pensée est la plus étrangère à la sienne, il fallait encore que M. B. reproduisît ces sentences isolées sous une forme aussi pure et aussi génuine que possible, en relation avec le cercle de pensées où elles sont nées. A cet effet, s'il ne donne que rarement une traduction littérale qui souvent eût été trop longue et eût exigé des éclaircissements, il s'efforce, dans sa traduction libre, de rendre les particularités du style de l'original et surtout de faire connaître clairement le fondement biblique de la pensée.

Chacun des chapitres, qui sont autant de biographies, nous renseigne sur l'origine, la patrie, la vie du rabbi dont il traite, sur son activité, sur ses relations; on nous nomme ses contemporains, maîtres, disciples, amis ou adversaires, les auteurs dont il rapporte les sentences. La seconde partie contient, selon le procédé que nous avons indiqué, l'œuvre de l'auteur. Elle y est classée sous diverses rubriques entre lesquelles il est souvent difficile de faire un partage nettement tranché : sentences et proverbes, — la doctrine et les commandements, — l'étude de la loi, — Israël et les nations, — le messianisme, — sur les personnages et les événements bibliques, — étymologies, — paraboles, — prologues, — liturgique, — exégétique et homilétique. Les références sont indiquées en des notes fort complètes où l'auteur marque avec beaucoup de soin les passages divers où la même pensée est attribuée à un autre auteur. Le texte original y est donné, lorsqu'il y a quelque intérêt, soit pour constater une variante de transmission, soit pour établir une brève discussion.

Les deux premiers tiers du dernier volume sont consacrés aux vingt principaux Amoraïtes du IVe siècle de l'ère chrétienne. On ne peut, si on les considère en face

des maîtres des générations précédentes, leur reconnaître d'autre caractère que celui d'Épigones, et cependant par la richesse de leur production et l'originalité de leurs sentences, ils méritent bien d'être rangés à côté d'eux. Mais, déjà par leur zèle à reproduire et à compiler les trésors littéraires que leur ont livrés leurs devanciers, ils annoncent l'époque des *midraschim*. On peut donc dire sans inexactitude qu'avec le temps des Amoraïtes, à l'époque de la rédaction définitive du Talmud de Jérusalem, finit l'histoire de l'Agada.

Zeïra, ce Babylonien que sa piété conduisit en Palestine et qui se jeta tout habillé dans le Jourdain pour jouir plus tôt d'un bonheur refusé à Moïse et à Aaron, ouvre la liste que ferme le célèbre Tanchuma b. Abba. M. B. sort ici de sa réserve habituelle pour discuter en une douzaine de pages serrées la part qui revient à Tanchuma dans l'œuvre midraschique qui est connue sous son nom ou sous celui de Jelamdenu, à cause des mots qui en commencent les diverses divisions : ילמדנו רבנו, le maître nous enseigne, et pour éclaircir la question de savoir en quel sens cet agadiste peut être dit l'auteur de cette compilation qui s'étend sur tout le Pentateuque. Après avoir constaté combien fut féconde l'activité littéraire de Tanchuma, qui commenta presque tous les morceaux d'un usage liturgique et dont on retrouve des sentences et des prologues dans les *Midraschim* sur le Pentateuque et sur les cinq *Megillot*, M. B. conclut que son œuvre de transmission, de compilation et de rédaction forme le fond des deux *Pesikta* — celle de R. Kahana n'appartenant pas à ce dernier auteur, ainsi que le démontre M. B. — et des *Tanchuma-Midraschim*. Mais tout cela a été fort modifié par des additions ultérieures dont M. B. ne veut pas entreprendre ici de faire la critique.

Une note fort intéressante de M. Epstein sert d'appendice à cette dissertation : il y établit très nettement les caractères de « l'homélie de rhétorique » qui supplanta « l'homélie simple ». Il voit, dans ce changement, une influence des écoles des rhéteurs grecs avec lesquels les Juifs se trouvèrent en contact à Césarée. M. B., sans le nier, veut, en s'appuyant sur ce fait que cette homélie se trouve dans les deux Tanchuma, dans le *Deuteronomium Rabba* et dans une grande partie de la *Pesikta Rabbathi*, en rapporter l'honneur à Tanchuma qui eut, pendant son séjour à Antioche, à combattre l'enseignement des chrétiens.

Le dernier tiers du volume est divisé en trois chapitres consacrés aux petits auteurs — au nombre d'environ deux cents — du IIIe et du IVe siècles sur lesquels nous savons trop peu de choses pour qu'il ait été possible de leur attribuer un chapitre spécial, et à ceux qu'aucun renseignement ne permet de classer dans l'ordre chronologique. Quelques-uns des auteurs nommés en ces chapitres appartiennent à Babylone; les numéros qui les concernent doivent servir d'appendice à l'Agada des Amoraïtes babyloniens.

L'œuvre de M. B. qui comprend six gros volumes tout bourrés des renseignements les plus précieux est ainsi terminée. Il avoue pourtant (p. IX) qu'il reste encore un travail à faire avant de pouvoir écrire l'histoire de l'Agada : c'est l'étude des parties anonymes de l'Agada. Ce complément naturel de son ouvrage lui a été maintes fois demandé : il ne se résout pas à le promettre. Pourtant, dans sa préface, il indique en quelques mots la manière dont il conçoit cette étude. Ce doit être une étude de la littérature agadique au point de vue historique, une critique pénétrante des *midraschim*, qui les compare, qui les décompose en leurs diverses parties, recherchant les sources, retrouvant le noyau primitif, exposant ses divers développements. Parmi les critériums, M. B. signale, comme méritant une attention toute spéciale. la langue des *midraschim*. Il serait, en effet, fort utile de pouvoir distinguer l'hébreu des an-

ciens *midraschim* tannaïtes, parlé par des hommes dont c'était encore la langue et celui des derniers *midraschim*, produit factice d'une époque où dominait l'araméen. Ce pourrait être encore une étude interne de l'Agada, y puisant des renseignements précis sur les idées dominantes, les préoccupations religieuses qui inspirent les auteurs, dirigent leur lutte contre les conceptions païennes et plus tard contre le dogme chrétien. Bien des parties de cette étude sont déjà faites et bien faites; il reste à en donner un résumé systématique. C'est fort grand dommage que M. B. ne veuille pas s'y engager. Espérons pourtant que son admiration pour cette littérature finira par le décider.

Car c'est vraiment de l'admiration chez M. B. Il faut lire ses propres paroles : « Pour juger et apprécier avec justice l'Agada, dit-il vers la fin de la préface de son premier volume (p. XIV s.), il est encore une autre considération de grand poids. L'Agada fut, pendant une longue période, la seule expression des dons poétiques qui cherchaient à se faire jour en Israël. Dans les siècles qui s'écoulèrent entre les derniers rejetons de la poésie biblique et les débuts de la poésie néo-hébraïque du moyen-âge, le sentiment et l'imagination poétique qui demeuraient sans contredit, même en ces temps, au fond de l'âme du peuple juif, n'ont produit aucune œuvre digne du nom de poésie au sens étroit du mot, si l'on fait abstraction des chants funèbres et de quelques prières isolées; mais on peut hardiment regarder les agadistes comme les poètes de cette époque; beaucoup de leurs sentences montrent une telle profondeur et une telle chaleur de sentiment, un tel essor de la pensée, une telle hardiesse d'imagination, une telle force d'expression, une telle clarté des images, qu'elles peuvent, par ces qualités qui sont les vrais éléments de toute poésie, rivaliser avec les œuvres de l'art poétique d'autres temps et d'autres peuples. Cette poésie immanente — si l'on peut ainsi parler — des agadistes, marque souvent le caractère propre de leurs sentences et il n'est pas rare que la méconnaissance de ce fait ait conduit à une conception inexacte ou imparfaite de l'Agada. »

On sent ici l'accent de la conviction. Mais on sait de reste que c'est une tradition chez les auteurs de race juive de croire et de faire croire à ceux qui veulent bien les écouter qu'Israël est le premier peuple du monde. C'est ce sentiment qui poussait Josèphe à écrire ses Antiquités Judaïques, qui a dicté les nombreux apocryphes qui ont surpris la foi des Pères, qui permettait à Jéhuda b. Schalom de prouver par l'exégèse du premier mot de la Genèse que le monde avait été créé pour Israël (p. 436) et qui anime encore M. B. Il fut permis d'accepter ces dires, tant qu'on n'eut pas de moyens d'en contrôler l'exactitude, tant que la Michna resta un secret, « le secret de Dieu qu'il ne révèle qu'aux hommes pieux » (p. 436); mais les travaux mêmes des savants juifs nous donnent des armes contre eux. De l'imagination dans les œuvres midraschiques, beaucoup d'imagination et de la plus subtile, ne cherchant pas à prendre contact avec la réalité, faisant fi des vraisemblances historiques, se donnant pour le plaisir de se donner, tout en gardant certaines apparences de méthode, mais ni grâce, ni charme, ni aspects de vie réelle et vécue, ni à-propos. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer la manière dont le même thème de parabole, fort en crédit auprès des Juifs, a été développé dans l'Évangile ou par l'un de nos agadistes : celui, par exemple, du roi qui donne un festin de noces. Il a servi à Notre-Seigneur (Mt. 22 2-14) à enseigner d'une façon pénétrante sa conception du royaume des cieux et il se termine par cette sentence : Beaucoup d'appelés et peu d'élus. Voici maintenant la manière dont il est traité par Jéhuda b. Simon : Un roi voulut marier son fils, lorsqu'il eut atteint l'âge convenable. Cependant il n'avait pas de vaisselle d'argent neuve pour le festin

nuptial, et il se disait : ce serait un déshonneur pour mon fils d'avoir à ses noces de la vieille vaisselle; pourtant, si j'attends qu'on en ait fait de la neuve, je retarde le jour de sa joie. Que fit le roi? Il fit nettoyer et polir la vieille vaisselle, si bien qu'elle parut neuve. Ainsi Dieu voulut donner la Thora à Israël à sa sortie d'Égypte; mais il y avait parmi le peuple des aveugles, des paralytiques et des sourds. « Cette Thora est parfaite (Ps. **19** 8), dit-il, dois-je donc la donner à cette génération atteinte d'infirmités! Mais, si j'attends que leurs enfants aient grandi, je retarde la joie de la Thora ». Que fit Dieu? Il guérit les aveugles, les paralytiques et les sourds et donna alors la Thora au peuple. Et c'est pourquoi le récit de la révélation commence par le mot בחדש (Ex. **19** 1). Dieu dit à Israël : « J'ai accompli une nouveauté (חידוש) en vous renouvelant vous-même » (p. 207 s.). L'exemple n'est point pris au hasard, mais on en pourrait trouver au cours du volume beaucoup qui ne valent pas mieux et on serait assez embarrassé d'en trouver quelques bons.

De ceci l'on demeurera facilement d'accord; et c'est aussi un sujet assez rebattu que celui des puérilités des rabbins en fait de *halaka*. Mais dans le domaine de l'Agada, de l'exégèse proprement dite, de l'explication du texte en ses parties historiques et dogmatiques, domaine moins connu du public, on veut leur reconnaître une certaine valeur. S'attachant à la lettre de la Loi avec une fidélité que l'on devait croire sincère puisqu'elle les acculait en pratique à des difficultés sans nombre et de tous les instants, se transmettant de bouche en bouche des explications dont on faisait facilement remonter l'origine à Moïse, les Juifs n'eurent pas de peine à en imposer. Les protestants, jaloux de se rattacher à une tradition qu'ils pussent opposer à celle de l'Église, les soutinrent plus tard et on les crut encore. Mais pourquoi suivrions-nous de telles autorités et qui nous y engage? Sera-ce le respect dû à un texte transmis dès l'origine avec un scrupule extrême d'exactitude? Si les agadistes ne songent même pas à admettre que la main des copistes a pu introduire des fautes purement matérielles et donnent de certaines manières défectueuses d'écrire des explications symboliques ou systématiques, s'ils expliquent encore par des procédés d'une arithmétique savante, établie sur la valeur numérique fournie par les lettres d'un mot, son emploi ou sa place dans une phrase, ils ne se gênent pas, guidés par le même esprit qui leur fait chercher toujours des sens extraordinaires et cachés, à solliciter légèrement le texte pour obtenir un de ces sens. C'est ainsi qu'Acha, par le simple changement d'un *sin* en *chin* dans le mot אחבש (Soph. **1** 12), arrive à un sens impossible, — contraire à celui de la Massore et des Versions qui est raisonnable, — mais qui lui permet de citer deux autres passages bibliques et de prêter à Dieu un très joli raisonnement (p. 141 s.). Tanchuma b. Chanilai, pour un motif aussi peu sérieux, reconnaît une erreur de date à Ez. **26** 1 (p. 632).

Pourrons-nous au moins aller chercher chez eux quelque bonne étymologie, qui nous donne le vrai sens du mot? Si Acha nous explique le nom d'Ève par l'araméen *ḥeouiâ*, serpent (p. 125), il faudra nous défier, car ce n'est pas une préoccupation linguistique qui le dirige : Acha a simplement voulu ici se procurer le moyen de nous faire remarquer qu'Ève joua auprès de son mari le rôle que le serpent joua auprès d'elle. Il en est de même lorsqu'ils prétendent nous donner des renseignements historiques, géographiques ou archéologiques : rien qui sorte directement du texte ou dont on puisse dire que vraiment ils doivent avoir une tradition; mais toujours un esprit étroit d'allégorie ou de glorification du peuple juif les pousse à exécuter sur un thème donné des variations dont le mode finit pas ne plus guère différer. Cela n'a pas plus de valeur scientifique que les renseignements que nous lisons dans

quelques-unes de nos légendes, avec moins de grâce et plus de prétention. Laissant courir librement son imagination, le légendaire cherche seulement à plaire ou à édifier, l'agadiste prétend imposer.

Peut-être lorsqu'il s'agit d'interpréter la Bible par elle-même, de rapprocher d'un texte inspiré un autre texte inspiré pour en avoir le véritable sens, l'œuvre des agadistes pourra-t-elle nous servir? Fort souvent ils se piquent de nous montrer que tel passage, — par exemple des hagiographes, — qui est de pure morale, prétend viser tel passage des livres historiques; mais ce sont des rapprochements tout factices et extérieurs; de vingt autres passages ce pourrait être aussi l'explication, et il n'y a rien là dont puisse user une exégèse vraiment loyale. L'autorité leur manque autant que la vraie science : ce ne sont que surcharges de mauvais goût, de formes gauches, de dessin raide et sec, malgré le dévergondage de l'imagination.

La connaissance de cette littérature ne nous sera pas pourtant de nulle utilité. Elle nous fait connaître un état d'esprit fort curieux, celui des Juifs au commencement de notre ère, car les agadistes sont vraiment les représentants les plus autorisés du monde juif à cette époque. Nous pouvons mieux ici saisir leur personnalité que lorsqu'il s'agit de halaka; leurs sentiments intimes se laissent mieux voir, ils subissent moins les tendances d'école. Ils nous font connaître le monde de pensées au milieu duquel ils vivaient, ils nous développent l'inépuisable thème du sentiment national et religieux, la vocation d'Israël, son union avec Dieu, sa place parmi les peuples, ses luttes et ses souffrances dans le passé et le présent, ses espérances pour l'avenir. Le Temple détruit, la ville sainte ruinée, le peuple dispersé ne leur ont rien appris. C'est toujours le même orgueil, la même haine de ce monde grec et romain qu'ils abhorrent, dont ils sont pourtant obligés de subir l'influence et avec lequel ils consentent à se liguer, comme Acha au temps de Julien l'Apostat, pour combattre le christianisme. Celui-ci triomphe définitivement. La lutte se poursuit contre lui. Le Messie, ils l'attendent encore sans pouvoir préciser le temps de sa venue; mais ils savent qu'il viendra pour réunir les Juifs de la Diaspora dispersés à travers le monde pour enseigner les nations, leur donner trente commandements prophétisés par les trente sicles de Zacharie et les soumettre à Israël. Mais ce Messie ne sera pas Dieu; sur ce point ils combattent le dogme chrétien avec une grande vigueur, et à l'aide d'arguments dont eux seuls se peuvent contenter, car beaucoup — celui tiré d'Ecc. 4 8 par exemple — ne sont pris que dans un sens très détourné. Et pourtant l'on sent que l'influence du christianisme les pénètre eux-mêmes. D'après Zeïra, le livre de Ruth, où l'on ne parle ni du pur et de l'impur, ni de ce qui est permis ou défendu, a été écrit pour nous apprendre quelle récompense est due aux œuvres de miséricorde, et Job 3 19 nous enseigne que celui qui pour l'amour de la Thora se fait petit en ce monde sera grand dans le monde à venir; celui qui se fait semblable à l'esclave en ce monde sera dans l'autre un homme libre (p. 31).

En résumé, nous ne pouvons que nous féliciter de voir les savants juifs nous livrer des ouvrages aussi loyalement faits que celui de M. B. A nous de les étudier et d'en tirer bon profit. R. L.

A Historical Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians, par M. le prof. W. M. Ramsay; in-8°, XII-478 p., Londres, Hodder et Stoughton 1899.

Le commentaire historique de l'Épître aux Galates par le professeur W. Ramsay est sur un plan tellement nouveau qu'on se demanderait si c'est là vraiment un com-

mentaire, n'était la grande abondance de lumière qui jaillit de sa discussion pour l'intelligence de la parole de saint Paul. Car c'est une discussion, et d'un bout à l'autre l'auteur ramène presque tous ses développements à la grave question de savoir à qui s'adresse l'Apôtre, les Galates du Nord, de race celtique, ou les Gréco-Phrygiens des cités d'Antioche de Pisidie, de Lystre et de Derbé. L'ouvrage est composé de deux parties à peu près égales, l'introduction historique et le commentaire historique. Il semble que la première est la meilleure, comme elle était la plus difficile à faire; la seconde n'est presque qu'une application à l'Ép., un corollaire plus aisé à déduire qu'il ne l'était de condenser un peu de lumière sur une époque obscure de l'histoire de l'Asie Mineure. M. Ramsay a donc très sagement dominé le scrupule qui lui faisait craindre de s'arrêter trop longtemps sur des faits étrangers à l'Épître. Comme il le dit avec à-propos, il ne s'agissait pas seulement d'extraire des faits connus ce qui peut expliquer le texte, mais de reconstituer l'histoire, la vie, la religion de l'Asie Mineure intérieure pour comprendre mieux l'action de Paul et pour suivre de plus près la diffusion du christianisme, et c'est ce que M. Ramsay a fait mieux qu'aucun de ses devanciers en s'aidant de son expérience de voyageur.

Il n'a pas jugé inutile de remonter jusqu'aux vieilles populations antérieures à l'invasion phrygienne, représentées probablement par l'antique Askenaz de la Genèse (Gen. **10** 4). Avec le temps les conquérants venus de la Thrace s'amollissent et les deux peuples mélangés constituent le type phrygien, tel que les Grecs l'ont connu et méprisé. Puis les Gaulois surviennent à leur tour et donnent à la Galatie du Nord un caractère particulier. Ceux qui pénétrèrent en Asie Mineure vers 278 n'étaient guère que 20.000, y compris les femmes et les enfants, mais leur caractère belliqueux les rendait redoutables, et lorsqu'on fut fatigué de leurs courses en tous sens, on fut d'accord pour leur permettre de créer un véritable État au nord-est de la Phrygie, les puissants royaumes de Pergame et des Séleucides leur interdisant de s'avancer plus au sud ou à l'ouest. Lorsque les Séleucides furent refoulés au delà du Taurus, la Lycaonie se trouva ouverte aux incursions des Galates. Vers 160 ils avaient Pessinonte et probablement la Lycaonie aussi loin qu'Iconium et Lystre. Mais Pompée les refoule plus au nord; on ne reconnaît plus aux Galates que trois chefs et enfin la Province de Galatie est constituée en 25 av. J.-C. Elle comprenait, comme tout le monde en convient, Antioche de Pisidie et Lystre, colonies romaines, c'est-à-dire la contrée évangélisée par saint Paul en compagnie de saint Barnabé (Actes, **13** 14 ss.).

M. Ramsay cherche à préciser les différences entre les Galates du Nord, d'origine gauloise, du moins quant à la race dominante, et les Gréco-Phrygiens du Sud. Les Galates avaient eu, comme tant d'autres États d'Orient, leur parti philhellène, mais ce parti avait succombé, et en somme ces Occidentaux éprouvaient plus de sympathie pour les Romains que pour les Grecs. Leur caractère hardi avait transformé la masse inerte des Phrygiens, de sorte que même au début de l'empire c'était la civilisation celtique qui régnait en Galatie avec des traits tout particuliers. Dans le domaine religieux seulement les Phrygiens avaient exercé sur eux leur empire, la religion du sol avait dû prévaloir. Au contraire, dans la Galatie du Sud, l'hellénisme envahissant n'avait rencontré aucun obstacle sérieux dans le caractère mou et efféminé des Phrygiens. Il en était résulté un mélange entre « la sincérité et la simplicité des Phrygiens, leur aptitude à verser leur propre individualité dans ce qu'ils considéraient comme une civilisation supérieure et la tendance des Grecs vers l'instruction et la culture » (p. 34). Là encore les Phrygiens avaient surtout agi par sentiment religieux, leur seule force dans le monde antique, avec ses accessoires de musique, de danses et de corporations sacrées. Les traits de cette religion, c'est un rituel développé, une

grande influence accordée aux prêtres, le caractère immoral des mythes, la prédominance de l'élément féminin et le culte des morts considérés comme vivants dans la nature divine à la façon des anges.

Et cependant ces deux populations si distinctes étant réunies par Rome dans une seule province, le terme poli pour s'adresser même à ceux du Sud n'était plus ni Phrygiens, ni Lycaoniens, mais Galates, ou provinciaux, ou colons.

M. Ramsay se demande maintenant si Paul avait en vue des Gaulois d'origine, comme le soutient une opinion encore régnante, ou les Gréco-Phrygiens qu'il avait d'abord évangélisés. La question n'est pas nouvelle et bon nombre d'arguments ont été donnés pour ou contre. M. Ramsay n'expose même pas le problème d'une façon systématique, il le suppose connu. Il montre à l'occasion que son système de la Galatie du Sud permet de concilier plus facilement la vie de saint Paul d'après l'Épître aux Galates et le récit de saint Luc, mais il insiste surtout sur la psychologie des disciples de l'Apôtre, et tandis qu'on avait vu une étrange harmonie entre ces Galates qui ont si vite changé d'avis et le caractère mobile des Français, il applique les traits tracés par Paul aux Gréco-Phrygiens. Si saint Paul fait allusion à des faits légaux, il s'agit de la législation grecque, s'il insiste sur le rôle du pédagogue dans l'éducation, c'est encore une coutume grecque, s'il parle avec autorité, c'est qu'il s'adresse à une race timide, non à l'aristocratie gauloise, ombrageuse et fière. Personne n'a plus fait que M. Ramsay pour la théorie sud-galatienne, et quand elle aura triomphé, comme il est juste, c'est à lui qu'elle devra le plus. Tel ou tel argument pourra cependant paraître moins topique. Nous sommes flattés que l'auteur ne voie aucune convenance spéciale entre l'ivrognerie et le tempérament gaulois; peut-être cependant exagère-t-il en dotant si spécialement les Gréco-Phrygiens des défauts énumérés par saint Paul (5 19-21). En revanche, si saint Paul établit ici l'égalité de la femme *non est masculus neque femina* (3 28), il est bien subtil d'y voir une harmonie avec les tendances phrygiennes; les Gaulois pourraient ici réclamer. Le livre respire dans l'ensemble un légitime désir de rompre en visière avec la prépondérance germanique, à l'encontre de ces Anglais qui, n'attribuant plus l'inerrance au texte sacré, en font l'apanage de tel critique allemand (p. 317); nous Français, que M. Ramsay paraît considérer comme une quantité négligeable (p. 237 note), n'aurions qu'à marquer les coups. Il nous paraît cependant qu'il est en Allemagne une précision dans les citations et une abondance de bibliographie qu'on regrette parfois dans le brillant ouvrage du savant Anglais; du moins un index serait-il le bienvenu. Deux cartes sont très précieuses; l'une représente l'Asie Mineure avec ses divisions politiques de 40 à 53 après J.-C.; l'autre les divisions politiques du même pays de 56 à 50 av. J.-C. et en 50 ap. J.-C.

Mythen und Epen — P. Jensen XXI-320 pages. — (*Keilinschriftliche Bibliothek* VI. 1. Reuther, Berlin.) Ce volume contient toutes les légendes babyloniennes connues, en entier ou en fragments, sur la création, l'Épopée dite de Nemrod, le déluge, la Descente d'Istar aux Enfers, et autres sujets mythologiques. — Le texte cunéiforme en transcription va de pair avec la traduction allemande. Le commentaire seul remplira un autre fascicule.

On ne peut signaler qu'avec joie et profonde satisfaction, l'apparition d'un livre aussi remarquable, tant pour ce qu'il groupe en *un Recueil* tous ces documents précieux, épars, çà et là, dans des publications spéciales, que pour la manière sérieuse et consciencieuse dont Jensen s'y est acquitté de sa tâche de diascévaste et de traducteur.

Jensen est certainement un des plus perspicaces retoucheurs de ces textes que divers savants avaient déjà traités et traduits avant lui, avec plus ou moins de bonheur. On serait ridicule, dans une matière si vaste, à venir le critiquer sur quelques bagatelles, et pour ma part, je veux le louer sans réserve, et recommander son livre comme une des plus utiles contributions à la science assyriologique et à l'histoire des Religions.

V. Scheil, O. P.

BULLETIN

Le Congrès de l'histoire des religions. — Nous avons tenu à mettre nos lecteurs au courant des travaux présentés au Congrès de l'histoire des religions, en septembre, et nous avons prié M. le baron Carra de Vaux, le savant distingué que nos lecteurs connaissent, de vouloir bien résumer ces travaux. Il va sans dire que ce n'est pas au point de vue théologique qu'il faut juger ces thèses ni même, peut-être, le compte rendu qui en est fait par notre savant collaborateur, lequel n'a pas cru de son rôle de les apprécier comme un théologien l'eût fait.

Le Congrès d'histoire des religions avait à éviter un écueil : celui de ressembler à certain parlement des religions qui s'était tenu auparavant. Le but de ce parlement, du moins dans la pensée de plusieurs de ses organisateurs, avait été de rendre sensible un sentiment religieux universel indépendant des religions particulières, ou de fusionner ces dernières en une religion unique, aussi synthétique qu'indéterminée. Le but du congrès au contraire devait être, comme son titre l'indique, l'étude scientifique de l'histoire des religions. Pour l'honneur des congressistes, on doit reconnaître que l'écueil a été évité, et que, dans ses grandes lignes, le congrès a vraiment été une réunion savante, où l'on a observé les méthodes de la science et où l'on s'est tenu dans ses strictes limites. Aussi peut-on dire que le congrès a réussi ; il a fait mieux : il est né ; c'est-à-dire qu'il s'est révélé comme une institution viable, dont l'activité aura des manifestations périodiques à l'avenir.

Pour quiconque a assisté aux séances, il est apparu qu'aujourd'hui l'idée de ce qu'est la science de l'histoire des religions est claire, au moins dans le cerveau de la plupart des érudits. Il n'en est peut-être pas encore de même dans l'esprit de la masse. Rien cependant n'est plus facile à saisir que cette idée. Du moment que les religions sont des faits historiques, il est tout simple qu'elles soient étudiées comme telles. Or jamais personne n'a nié qu'elles n'en fussent. L'Église catholique, en particulier, suivant la tradition biblique, a toujours enseigné que l'une des plus éclatantes manifestations de Dieu était celle qu'il avait dans l'histoire. Si donc les religions, par tout un côté d'elles-mêmes, font partie de l'histoire, il est juste et légitime, il est rationnel et il ne peut être que bon de les étudier sous cette face.

Une idée qui peut paraître plus neuve et plus délicate, et que ce Congrès a bien mise en évidence, c'est que les religions, considérées au point de vue historique, constituent un ensemble de faits ayant extérieurement des caractères communs et qui doivent être étudiés concurremment, parce qu'ils s'éclairent, se soutiennent et quelquefois se causent l'un l'autre. Pour des âmes d'une foi très susceptible, des rapprochements de ce genre ont quelque chose de désagréable, de troublant, de presque sacrilège. Si cependant on y réfléchit, on s'aperçoit que ces rapprochements sont légitimes. Il n'y

a là qu'un corollaire de la vérité évidente que nous énoncions plus haut, que les religions sont des faits historiques; du moment qu'elles en sont, elles doivent apparaître reliées entre elles, comme les autres faits de l'histoire générale, et elles doivent être soumises, au moins ordinairement et par leur face externe, à cette loi de continuité qui préside à l'ensemble des phénomènes naturels et humains. L'on a toujours cru dans le catholicisme que le divin n'était pas montré aux hommes tout à fait séparé et isolé du reste des choses, mais qu'au contraire, dans la plupart des cas, il leur était proposé par le moyen et sous le vêtement d'apparences naturelles. Eh bien, ce sont justement ces apparences qui doivent être mêlées à l'universalité des phénomènes, et, tout autant que ceux-ci, être objet de science humaine.

Par conséquent la science de l'histoire des religions est une science qui a pour objet un ensemble compact de faits historiques relatifs aux religions et qui étudie ces faits par les méthodes ordinaires et connues de la critique historique. Ce travail scientifique une fois accompli, chacun demeure libre de s'élever à des ordres de considération supérieurs, psychologique, métaphysique, mystique. Ces considérations-là ne sont plus d'ordre scientifique, et la science n'y a rien à voir. La science se borne à mieux nous apprendre l'histoire. Et sous cette histoire mieux connue, comme autrefois sous l'histoire moins connue, chaque âme reste libre de chercher et de trouver Dieu.

Le public des séances du Congrès fut assez nombreux, divers et choisi. Les grandes nations de l'Orient et de l'Occident y furent représentées par des personnalités d'élite. Les séances de travail furent tenues avec beaucoup d'ordre; les séances générales attirèrent un public compact et attentif. Pendant tout le Congrès, jusqu'à la séance de clôture qui eut lieu dans le palais des Congrès de l'Exposition, jusqu'au banquet qui le termina, offert aux membres sur le premier palier de la tour Eiffel, il régna un même esprit de calme, de travail, de sincérité, de respect et de bienveillance mutuelle; et je crois que même un théologien rigide n'oserait se scandaliser du mot que M. Réville, organisateur et président du Congrès, prononça dans la séance de clôture : « Si le Christ était ici, Messieurs, il vous bénirait. » Que l'on ne voie dans ce mot qu'un symbole des intentions honnêtes et pacifiques des membres, et il est difficile de ne pas le trouver juste.

Je ne saurais résumer ici tous les travaux variés et importants qui furent présenté aux différentes sections. Peut-être d'ailleurs ai-je déjà donné tout ce que l'on me demandait : à savoir une impression générale sur le caractère du Congrès, et une définition de cette science un peu inquiétante et neuve, l'histoire des religions. Pour exprimer ces choses, il pouvait être besoin d'un témoin oculaire. Mais pour connaître le détail des travaux, le plus sage et le plus sûr est de s'armer de patience et d'attendre la publication des comptes rendus. Cependant, afin de n'avoir pas l'air de me dérober à un devoir, je dirai brièvement quelques mots de ce que j'en ai personnellement pu connaître, en priant qu'on m'excuse pour les inévitables lacunes.

La section consacrée aux religions des peuples barbares et primitifs fut intéressante; M. Marillier en dirigea les travaux. Cette sorte d'étude est curieuse, pittoresque et extrêmement importante. On sait les applications qui en ont été faites aux études bibliques et à l'histoire du culte des saints, applications parfois discutables, il est vrai. Ainsi le rocher de Sion nous a été présenté comme un ancien fétiche; des expressions telles que : « Dieu est mon soleil » ont été interprétées comme des restes de naturisme. La section sémitique fut témoin en ce genre de quelques discussions piquantes, auxquelles prirent part MM. Philippe Berger, Hartwig Derenbourg, etc. Je me permettrai d'observer que, dans l'esprit de l'humanité et des langues primitives,

les idées abstraites sont étroitement liées aux images concrètes auxquelles elles correspondent, et qu'il est difficile de savoir à la seule audition d'une expression comme : « Dieu est mon soleil », s'il faut l'entendre au sens abstrait ou au sens concret. Les études sur les religions barbares sont poursuivies activement en Amérique. Un Américain avait apporté un énorme tableau représentant les variantes du swastika dans tous les pays et dans toutes les religions. Ce tableau est gardé à l'université de Chicago; l'auteur paraît avoir cédé à la tentation de confondre parfois le swastika avec la croix. A la section d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient, nous entendîmes une belle communication de M. Chavannes sur les dieux du sol dans l'antiquité chinoise. Cette question, traitée d'après des textes chinois fort anciens, nous ramenait encore à l'histoire des religions primitives. M. Chavannes nous montrait le dieu local et l'ancêtre formant une dualité à l'origine ; puis, contrairement à ce qui se produit le plus souvent, cette dualité animiste évoluait vers une dualité naturaliste, le ciel et la terre, en même temps que les termes s'en élargissaient et, de locaux, devenaient universels. M. de Gubernatis et d'autres firent remarquer l'analogie des dieux du sol chinois avec les dieux termes des Latins et avec certains dieux mentionnés dans les Védas. L'adoration de ce genre de divinités fut certainement très répandue dans l'humanité primitive. M. Raoul de La Grasserie communiqua à la section des religions barbares d'importants travaux.

M. Victor Bérard avait posé dans les programmes du congrès la question de la survivance des lieux de culte. On sait, par exemple, qu'aux origines du christianisme, une quantité de temples païens furent convertis en églises, que, lors de la conquête musulmane, des églises chrétiennes furent changées en mosquées; la même chose se passait encore ces années dernières en Arménie. Au cours de ces révolutions, il arriva fréquemment que les populations conservèrent des coutumes de l'ancien culte en les adaptant au culte nouveau. Ainsi, dit-on, une Isis honorée sur l'emplacement de l'église Saint-Germain-des-Prés à Paris, devint une Vierge ; un archevêque mexicain, dernièrement, parvenait avec peine à faire descendre de l'autel de sa cathédrale une ancienne idole des temps précolombiens. Souvent encore des légendes de personnages sacrés se transmirent moyennant de légères variantes, d'un culte au culte subséquent. Cette question est donc fort générale et fort intéressante. Elle a suscité au congrès un petit nombre de travaux : celui de M. Vernes sur les sanctuaires de la région chananéenne qui furent fréquentés par les Israëlites concurremment avec d'autres peuples; celui de M. Toutain sur la succession des cultes au Grand Saint-Bernard. On eût pu tirer plus de cette veine.

A propos de légendes signalons de curieuses communications de M. Chauvin et de M. Tchéraz sur celle d'Alexandre le Grand. La légende d'Alexandre fut très populaire dans tout l'Orient; j'ai eu à m'en occuper moi-même dans le folklore arabe; mais je ne vois pas bien l'intérêt qu'elle a au point de vue religieux.

En ce qui concerne les religions de l'Inde le Congrès entendit en séance générale une très savante communication de M. Sénart sur les rapports du bouddhisme avec le yoga. L'éminent indianiste a montré par un très grand nombre de rapprochements précis, que probablement le bouddhisme s'est formé dans le yoga, dont il a adopté la métaphysique et la mystique en les retouchant seulement sur quelques points déterminés. Le bouddhisme moderne fut l'objet d'un charmant discours d'un japonais, M. Chikadzumi. L'auteur est le fondateur de l'association des jeunes gens bouddhistes du Japon dont le centre est à Tokio. Il a retracé l'histoire des différents âges du bouddhisme au Japon; et il a appelé le dernier, qui s'est ouvert en 1868, l'âge de la restauration. Il croit à l'avenir du bouddhisme. Les sectateurs japonais de cette religion en-

tretiennent des relations avec leurs coréligionnaires des autres pays, Ceylan, le Siam, etc., et ils ont des velléités de propagande universelle. Un autre savant japonais de grand mérite, Ryauon Fujishima, professeur à Kyoto et connu pour ses travaux sur la métaphysique bouddhiste, assistait à cette communication. Un Indien de Bénarès, M. Chatterji, nous entretint de l'état actuel de l'hindouïsme. Les plus distingués de nos indianistes français, MM. Sylvain Lévy, V. Henry, A. Foucher, apportèrent encore à cette section leur contingent de labeur et de talent.

L'étude de l'islamisme fut représentée au Congrès par un discours de M. Goldzieher, lu en séance générale, sur l'islam et le parsisme. Le célèbre orientaliste autrichien fit une fois de plus comprendre l'intérêt qu'il y a à rechercher dans l'islam les influences autres que celles du christianisme et du judaïsme. On avait posé dans les programmes la question de l'histoire et de l'état actuel du babisme; un travail de M. Arakélian, arménien, répondit à cet appel. On avait aussi tâché de provoquer des communications sur les ordres religieux musulmans et sur la propagation de l'islam dans l'Afrique centrale; je ne sache pas qu'on y ait réussi. M. Carra de Vaux fit voter par le congrès un vœu tendant à ce qu'il soit dressé un inventaire de la littérature arabe chrétienne; on adjoignit à ce vœu les autres littératures arabes non musulmane et notamment la juive. Le fonds des œuvres arabes chrétiennes a été généralement dédaigné jusqu'ici; pourtant la Mission du Caire s'en occupe en ce moment et M. Brockelmann a promis de consacrer un livre à cette littérature. Il serait sans nul doute intéressant de la dépouiller, car elle peut servir de complément aux littératures chrétiennes copte et syriaque, augmenter notre connaissance de l'Orient chrétien, et donner lieu à de précieuses trouvailles.

Les études bibliques, selon ce que j'ai expliqué, ne furent considérées que comme une partie des études du Congrès. Je ne crois pas que les travaux en ce genre aient été bien nombreux. Les deux grandes spécialités connexes de celles des études bibliques, l'égyptologie et l'assyriologie, ont fourni la matière de quelques communications. M. Naville, l'éminent égyptologue suisse, présidait la section sémitique assisté de M. Montet. Je l'entendis émettre sur Ramsès II quelques remarques qui dessinaient la physionomie de ce souverain légendaire avec tant de précision que sa gloire s'en trouvait un peu ternie. Il faut, paraît-il, reporter sur les Thoutmès, ses prédécesseurs, la plus forte part de notre admiration. Une curieuse communication de M. Capart révéla certains mystères relatifs aux Anou. Ce peuple dont le nom paraît dans la Genèse et entre dans l'onomastique des villes égyptiennes, mais que d'ailleurs on connaissait à peine, prend, sous la plume de M. Capart, une importance singulière. Il fut un temps où le plus beau titre de gloire pour un monarque égyptien était de vaincre les Anou. Et à ce propos se posa la fameuse question des origines de l'Égypte; quelles races la peuplèrent? par où l'envahirent-elles? M. Naville fit espérer que les fouilles en cours apporteraient prochainement une solution à ce passionnant problème.

Notre illustre compatriote, l'assyriologue Oppert, fut un des membres assidus et actifs du congrès. Je n'oserais cependant pas dire que l'assyriologie y brilla beaucoup. Il me semble que plusieurs savants étrangers connus en cette branche, qui avaient adhéré au Congrès, n'y parurent pas. J'assistai à une communication de M. Pinches sur la religion des Babyloniens, dans laquelle l'auteur dit que les grands dieux des Babyloniens existaient déjà dès l'époque des plus anciens textes et qu'il est par conséquent impossible de connaître leur genèse. M. Price fit une communication sur le Panthéon de la période de Goudéa; M. Isidore Lévy en fit une sur le panthéon hittite. M. Hartwig Derenbourg découvrit l'étymologie du grec *taurobolos*, dans lequel

le mot bolos avait jusqu'ici embarrassé les chercheurs. Ce mot n'est autre que le nom du Dieu Bel et le *taurobolos* est le taureau de Bel.

Le Congrès, en somme, je le répète, n'eut pas du tout l'apparence d'une réunion d'exégètes bibliques. Néanmoins on remarqua fort dans cet ordre d'études le discours prononcé par M. Sabatier en séance générale, sur la critique biblique. L'auteur de cet exposé retraça les diverses phases par où, suivant lui, cette critique a passé. Il montra au commencement l'étude de la Bible tenue en tutelle par la tradition des Pères et le dogme de l'inspiration littérale, puis l'harmonistique se formant et tombant, jugea-t-il, dans de véritables abus, notamment en ce qui concernait l'interprétation des récits doublés et triplés des Évangiles, la critique s'affranchissant alors, sous l'aiguillon de la philologie; au lieu de s'ériger tout de suite en science positive, cette critique affranchie, par réaction contre la théologie, se mettant au service de diverses doctrines philosophiques sans valeur selon la science; enfin le point de vue actuel se fixant, selon lequel le livre est considéré comme fait historique et étudié comme tel. M. Sabatier tenta ensuite de préciser les résultats déjà obtenus par la critique. La Bible, dit-il, laisse apercevoir trois états sociaux successifs. Le premier est régi par un code agricole; le second est caractérisé par le code du Deutéronome et ouvert avec Josias; le troisième par le code sacerdotal, avec Ézéchiel. L'évolution s'achève au temps d'Esdras. Le Pentateuque dans son ensemble ne remonte pas au delà du ve siècle. Il marque le point d'arrivée de l'évolution. Touchant les autres livres saints, la critique, dit l'auteur, a définitivement placé le livre de Daniel au temps de la persécution d'Antiochus Épiphane et de la révolte des Maccabées; l'apocalypse de Jean se montre éclairée des lueurs tragiques de l'année 68, et le nom de la Bête se laisse lire en toutes lettres. Une vaste littérature, celle des oracles sibyllins et des Ascensions, a été rattachée à ces écrits apocalyptiques. En ce qui concerne le Nouveau Testament l'orateur a admis aussi que la critique était parvenue à des résultats certains. Il a indiqué l'ordre dans lequel, selon elle, ont été écrits les Évangiles, avec la date de leur rédaction, au moins approximative. L'auteur de ce compte rendu n'a évidemment pas à approuver ni à discuter ce discours; il devait seulement le signaler comme un document clair et sincère devant lequel il sera inévitable de prendre parti.

Un autre travail important sur la formation du peuple d'Israël fut présenté par M. Th. Reinach. — M. Israël Lévy en lut un sur la doctrine du péché originel à l'époque du Talmud.

J'entendis au Congrès plusieurs communications sur l'histoire du christianisme; j'en ai été inégalement frappé. Elles m'ont laissé l'impression qu'il faut un peu graduer la rigueur des preuves selon l'importance du sujet que l'on traite et le milieu où ce sujet nous place. Tel degré de probabilité dont se contenterait un savant traitant des origines du zoroastrisme, parce que le zoroastrisme est loin et que les documents sont rares et qu'une erreur sur ce point aurait peu de conséquences, devient insuffisant lorsqu'il s'agit des origines du christianisme qui est un fait arrivé dans un monde beaucoup plus civilisé, par lui-même beaucoup plus important et encore actuel dans ses conséquences. Sans doute la valeur des preuves ne dépend pas des questions; mais le soin avec lequel les questions doivent être traitées dépend bien un peu de leur importance. Je songeais à cela en écoutant certaines communications sur le caractère et les idées de Jésus. Que ces communications aient été rationnelles, ingénieuses, scientifiquement intéressantes, oui certes; mais probantes, non. Au fond, quoi qu'on fasse, — et c'est là une des conclusions qui ressortent de ce Congrès, — la Bible et l'Évangile, le monothéisme hébreu et l'institution de l'Église catholique restent, pour la science pure, des faits prodigieusement difficiles à expli-

quer. Aussi bien n'en est-ce pas l'explication que nous demandons à la science; nous lui demandons seulement de nous les faire connaître avec le plus d'exactitude possible. Nous ne nous effrayons d'aucun document, d'aucune fouille, d'aucune hypothèse; mais nous n'admettons pas que n'importe quel rapprochement ou n'importe quelle analogie soit une preuve.

M. Fries lut un travail sur la conception qu'eut Jésus de la résurrection des morts; M. Klein en lut un sur l'influence qu'exerça l'essénisme sur le christianisme primitif; M. Piepenbring de Strasbourg tenta de démêler les principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus. Ce que dit le Rabbin Klein du caractère occulte de l'essénisme est intéressant. MM. Fries et Piepenbring s'attachèrent à rechercher comment Jésus conçut l'idée messianique et fut amené à se l'appliquer, ce qu'il entendit par sa filiation divine, quelle idée il se forma du royaume de Dieu. Le royaume qu'il imaginait était celui des prophètes, un royaume terrestre; son messianisme était un messianisme triomphant. L'Église catholique aurait fait dévier toutes ces notions de leur sens en les appliquant à la vie mystique (!) Il y eut néanmoins, selon ces auteurs, beaucoup de nouveauté dans l'enseignement de Jésus : un adoucissement de toute la conception biblique : le royaume de Dieu ne devait plus venir par la violence; un élargissement de cette conception : ce royaume devait être, non plus juif seulement, mais universel; un sentiment étrange et jusqu'alors inexprimé de la paternité de Dieu. Si tout cela était neuf, c'était beaucoup déjà.

M. Jean Réville trouva dans la littérature chrétienne primitive l'occasion d'un travail sur un livre fort répandu aux premiers siècles : le Pasteur d'Hermas. M. de Faye chercha dans quelle mesure les premiers apologistes, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Justin, s'étaient servis de la philosophie grecque pour constituer leur christologie. L'idée de Jésus intercesseur entre les hommes et Dieu est rattachée par lui à l'idée du *daimon* de Plutarque, intermédiaire entre les hommes et une divinité inaccessible(!)

Dans l'histoire même du christianisme, l'averroïsme fit l'objet d'un important mémoire de M. Picavet qui étudia les caractères de cette espèce d'hérésie dans la chrétienté. Il signala l'importance du traité *de unitate intellectus* dirigé spécialement par saint Thomas d'Aquin contre l'Averroïsme. M. Alphandéry se demanda si l'Averroïsme avait pénétré dans le peuple. Il est bien croyable qu'un système aussi savant ne put jamais être connu dans son intégrité par le peuple; mais certaines idées et manières de voir qui pouvaient en dépendre paraissent y avoir pénétré.

Je regrette que l'histoire de l'Orient Chrétien n'ait pas donné lieu à plus de travaux. M. Bonnet-Maury du moins en présenta un du plus grand intérêt sur les relations entre la Byzance chrétienne et les Russes avant le traité conclu entre l'empereur Constantin Porphyrogénète et le prince Igor.

Puisse-t-on juger d'après ces quelques lignes de l'œuvre de ce premier congrès; puissent-elles aussi faire sentir combien les études auxquelles se consacrent ses membres ont de dignité, d'ampleur et d'importance, et combien il serait utile que beaucoup de jeunes travailleurs vinssent se joindre à eux dans un même souci d'ordre et de vérité.

Bon Carra de Vaux.

Note sur Samuel Berger. — Nous croyons qu'il est juste de donner dans cette *Revue* un souvenir à Samuel Berger, ancien professeur à la faculté de théologie protestante de Paris, mort le 13 juillet 1900, et de rappeler les nombreux et éminents services que ce savant, juste et probe, dans la plus haute acception des mots, a rendus à la

Science biblique. Le P. Denifle qui entretenait avec lui les relations les plus cordiales depuis vingt ans, et qui sur le terrain scientifique s'est rencontré maintes fois avec lui en des études communes sur l'histoire de la Bible, s'associe de tout cœur à nous pour reconnaître ses hautes qualités et lui rendre ce suprême hommage. Laissant de côté les détails intimes et édifiants qu'il nous a communiqués, nous nous contentons de donner ici, comme il convient, la nomenclature de ses principaux travaux :

Baur. — *Les origines de l'école de Tubingue*, Strasbourg, 1867 (in-8°).

La Bible française au moyen âge, Nancy, 1879 (in-8°).

La Bible française au moyen âge, Étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrite en prose de langue d'oïl, Paris, 1884 (in-8°).

La Bible au seizième siècle, Nancy, 1879 (in-8°).

De Glossariis et compendiis exegeticis quibusdam medii ævi, Parisiis, 1879 (in-8°).

De l'Histoire de la Vulgate en France, Paris, 1887 (in-8°).

Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age, Nancy, 1893 (in-8°).

Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint christiani medii sæculi XVI temporibus in Gallia, Nanceii, 1893 (in-8°).

De Quelques anciens textes latins des Actes des Apôtres, Paris, 1895 (in-8°). (Mélanges, J. Havet.)

Travaux anglais. — Grâce à M. Ramsay, professeur à l'Université d'Aberdeen, il a été beaucoup discuté en ces dernières années sur la question de savoir à quelles communautés chrétiennes a été écrite l'*Épître aux Galates*. M. Askwith vient à son tour dire son avis (1). Il adopte l'opinion que Ramsay a faite sienne: l'Épître aux Galates a été écrite aux Églises de la Galatie méridionale, que saint Paul avait évangélisées lors de son premier voyage missionnaire. L'argument le plus décisif contre ceux qui pensent que l'Épître a été adressée aux Galates proprement dits, c'est-à-dire aux habitants de la Galatie septentrionale, c'est que saint Paul n'a jamais évangélisé cette partie de la province romaine de la Galatie. Pour établir cette affirmation il faut expliquer la signification des mots γαλατικὴν χώραν καὶ φρυγίαν, que saint Luc emploie deux fois, *Actes*, XVI, 6; XVIII, 23. M. Askwith y consacre trois chapitres et prouve que la région phrygio-galatique est le sud de la province romaine de Galatie. Il réfute ensuite les arguments qui ont été fournis en faveur des Églises de la Galatie septentrionale. Le plus sérieux est celui qui s'appuie sur l'apostrophe de saint Paul à ses lecteurs, III, 1 : « ô Galates insensés! » qui n'a pu viser, dit-on, que des chrétiens, Galates de nationalité. La seule explication plausible est que l'Apôtre s'adressant à des chrétiens de race diverse, phrygiens, lycaoniens, pisidiens, n'a pu que leur donner leur nom commun, emprunté à la province romaine, dans laquelle ils étaient englobés. M. Askwith croit que la lettre aux Galates a été écrite quelque temps après la deuxième Épître aux Corinthiens et avant l'Épître aux Romains. Cette date nous paraît la plus probable. Contrairement à l'opinion de Ramsay, il pense que la visite à Jérusalem, dont il est question au chapitre IIe, doit être identifiée avec celle du chapitre XVe des Actes des Apôtres. C'est l'opinion commune.

M. Ayles étudie à nouveau les questions que soulèvent la destination, la date et l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* (2). Il établit en quelques pages que cet écrit est

(1) *The Epistle to the Galatians;* an Essay on its destination and date, by H. Askwith, in-12, XX-153 pages. Londres, Macmillan, 1899.

(2) *Destination, date and authorship of the Epistle to the Hebrews*, by H. Ayles; in-12, VII-174 pages. Londres, C.-J. Clay, 1899.

bien une lettre et non une dissertation théologique, comme on l'a soutenu de nos jours, puis il recherche à quelle Église elle a été adressée : Jérusalem, Césarée, Alexandrie ou Rome. La tradition est en faveur de Jérusalem et, de la lettre prise dans son ensemble, il semble se dégager que l'on a affaire ici à une communauté, composée exclusivement de chrétiens issus du judaïsme et près d'y retourner. Cependant l'hypothèse, actuellement en vogue, qui croit l'Épître envoyée aux judéo-chrétiens de Rome, ne manque pas de vraisemblance. La lettre aurait été écrite vers l'an 64-66; c'est l'opinion commune. Pour déterminer les caractéristiques auxquelles doit satisfaire l'auteur, M. Ayles étudie l'Épître au point de vue interne, puis en fait l'histoire dans les Églises d'Occident et d'Orient. Voici les conclusions les plus importantes. L'auteur tenait de près à saint Paul et connaissait ses doctrines; il était un très habile écrivain; il était de tendances judaïques et bien au courant du rituel mosaïque; il connaissait les écrits de saint Luc, probablement ceux de saint Jacques et de saint Pierre; il avait des rapports avec Timothée; il était membre de l'Église à laquelle il s'adressait; la pureté de son grec et la beauté du style de l'Épître aux Hébreux prouvent que l'écrivain était un juif, parlant grec de naissance; il avait subi l'influence des écoles d'Alexandrie et il était un très habile orateur. La tradition primitive de l'Église d'Occident ne regardait pas cette Épître comme canonique et comme paulinienne et l'attribuait à saint Barnabé. Les Églises d'Orient l'acceptaient comme canonique et comme étant de saint Paul, au moins médiatement, mais plusieurs, d'après saint Jérôme, l'attribuaient à Barnabé ou à Clément. L'Église d'Alexandrie la croyait de saint Paul, parce que les idées de l'Épître rappelaient celles des Épîtres pauliniennes; mais, en fait, il n'y a point de tradition primitive sur ce point. D'après M. Ayles c'est saint Barnabé qui satisfait le mieux à toutes les conditions. Nous reconnaissons que de tous les noms proposés, en dehors de celui de saint Paul, c'est celui de Barnabé qui paraît le plus plausible. Il y a cependant quelques difficultés. Et d'abord la tradition des Églises d'Occident et d'Orient sur la question de l'authenticité de cette Épître est loin d'être aussi fixée qu'on le dit; elle est, en somme, très flottante et les données sont trop rares pour qu'on puisse en extraire une conclusion ferme. De plus, il semble bien que saint Barnabé était mort à la date que l'on assigne à cette Épître. D'après la tradition, assez tardive, il est vrai, il fut martyrisé dans l'île de Chypre vers l'an 59-60. Enfin, Barnabé, tel que le représentent les Actes et les Épîtres de saint Paul, ne pourrait avoir écrit une lettre où la loi mosaïque est déclarée déchue à cause de son insuffisance et de son incapacité à amener quiconque à la perfection.

Voici, après Ramsay et Blass, un autre philologue classique, M. W. G. Rutherford, Headmaster de Westminster et auteur du *New Phrynicus*, qui met sa connaissance du grec classique au service des études du N. T. et spécialement de l'Ep. aux Romains (1). Il croit que jusqu'à présent on n'a pas tenu suffisamment compte des recherches récentes de Viteau et de Blass sur le grec du N. T. Ce grec ne doit jamais être traité comme le grec classique; la syntaxe, en ce qui concerne par exemple l'emploi des temps, en est assez différente. Pour celui des prépositions on trouve de nombreux passages où l'usage de celles-ci est méconnu. Et l'on ne peut s'en étonner, car les auteurs du Nouveau Testament se sont servis du grec de la conversation. Saint Paul a un vocabulaire très restreint et ne connaissait pas le grec classique. Aussi le voit-on

(1) *Saint Paul's Epistle to the Romans;* a new translation with a brief Analysis, by W. G. Rutherford, in-8° de xix-72 pages. Londres, Macmillan, 1900.

employer le même mot avec des significations différentes et se tromper sur le sens des prépositions. Le Dr Rutherford croit donc que dans une traduction des Épîtres de saint Paul on ne doit pas traduire littéralement, mais chercher à rendre la pensée de l'auteur, sans tenir toujours compte exactement du sens des prépositions qu'il emploie. Une traduction ainsi faite sera souvent plus claire, mais laissera plus de place à l'interprétation particulière. Ce n'est d'ailleurs qu'une question de mesure, car toute traduction reproduit en réalité une explication du texte. Il nous semble que le Dr Rutherford a un peu exagéré ses principes et s'est trop éloigné de la littéralité. Ainsi, I, 16, au lieu du grec : Car je ne rougis pas de l'Évangile, il dit : Je me glorifierai dans cet Évangile. Pour bien faire comprendre le procédé, le mieux sera de mettre en face deux traductions, la sienne et une autre faite aussi littéralement que possible d'après le texte grec. Nous choisissons un des passages les plus difficiles de l'Épître aux Romains, III, 21-26.

But now is made know a righteousness of God apart from law, attested by the law and the prophets: a righteousness of God consisting in faith in Jesus Christ, intended for all who have faith, and no distinction made, — for all have sinned and fail to realize the glory of God — righteousness being freely imparted to all by his grace in so far as they have an opportunity of deliverance by ransom provided in Christ Jesus, whom God of old designed as a propitiation to be accepted by faith, a propitiation consisting in the shedding of his blood, ordained to make know God's righteousness for the remitting of past sins through his forbearance, that thereby his righteousness should be made known in the present age; the import being that God is righteous and does impart righteousness to every one who is actuated by faith in Jesus.

Mais, à présent, sans loi a été manifestée la justice de Dieu, attestée par la loi et les prophètes; la justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ pour tous et sur tous ceux qui croient; car il n'y a pas de distinction. Car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. Étant justifiés gratuitement par sa grâce au moyen de la rédemption, qui est en Jésus-Christ, que Dieu avait établi à l'avance pour être un moyen de propitiation (une victime propitiatoire) par la foi en son sang, dans le but de montrer sa justice (la justice qui vient de Dieu) à cause de la tolérance des péchés passés dans [le temps] de la patience de Dieu, pour montrer sa justice dans le temps présent, en sorte qu'il est juste et justifiant celui qui a la foi en Jésus-Christ.

E. Jacquier.

Après avoir étudié l'Évangile de saint Marc dans sa *Synopsis of the Gospels*, le Rév. Wright passe à celui de S. Luc (1). La synopse, en suivant l'ordre de S. Marc, avait morcelé l'œuvre de S. Luc, et détruit son harmonie; il importait de publier le troisième Évangile dans son ensemble, tout en facilitant une référence constante aux deux autres synoptiques. Le Rév. W. a pleinement atteint le but qu'il se proposait; sur la page ouverte et divisée en quatre colonnes, il a fait imprimer en entier le texte de S. Luc — où les sources sont distinguées — et les passages parallèles des autres synoptiques; les différences importantes dans la tradition sont indiquées par un changement de caractères; les « conflations » sont marquées et comptées; les citations de l'Ancien Testament sont imprimées en onciales et la version des LXX donnée au bas de la page; les passages de S. Jean ou des autres livres du Nouveau

(1) *The Gospel according to S. Luke*, in greek after the Westcott and Hort text edited with parallel illustrations various readings and notes by the Rev. Arthur Wright, M. A. vice-president of Queen's college Cambridge, in-4° XL-230 p.: London, Macmillan and Co., 1900.

Testament qui peuvent servir à illustrer le texte sont contenus dans la quatrième colonne, ainsi que quelques brèves notes critiques. On y a ajouté un choix de leçons différentes, grecques ou latines, même de leçons rejetées, lorsqu'elles offrent de l'intérêt, comme quelques leçons occidentales. Un système de chiffres, d'astérisques et d'obèles facilite encore la lecture et complète les indications.

Le Rév. W. n'a pas voulu faire un commentaire exégétique, — il renvoie à celui du Dr Plummer, — mais plutôt stimuler le zèle des jeunes gens et les inviter à l'étude de S. Luc, en particulier à l'examen de la question synoptique.

Le Rév. W. est un défenseur résolu de la tradition orale, il en ferait volontiers une question nationale et regrette de voir plusieurs savants anglais et américains se ranger au système adverse qu'il semble un peu dédaigner; il ne le mentionne le plus souvent que pour dire, après avoir résolu une difficulté : l'autre système ne le pourrait faire aussi aisément. Il prétend acculer ses partisans à une impasse en leur opposant la finale de Marc. Il a dû, selon lui, exister de ce passage un texte original de l'évangéliste, texte qui a disparu et cette disparition ne peut s'expliquer que s'il n'existait à la mort de S. Marc, et sans doute encore longtemps après, qu'un seul manuscrit de son œuvre. Supposer que S. Matthieu et S. Luc aient pu s'en servir, c'est vouloir qu'ils aient travaillé avec S. Marc « dans le même lieu » (p. xv); ce qui est invraisemblable, en effet.

Les preuves fournies en faveur de la tradition orale et de sa fixité sont celles qu'on donne ordinairement : habitudes de l'Orient et principalement des Juifs, étendue et sûreté de la mémoire chez les anciens, crainte de la persécution... c'est ainsi que sont expliquées les ressemblances entre les trois synoptiques. La même hypothèse de la tradition orale doit nous rendre compte aussi des divergences; « bien comprise » (p. x), elle peut seule résoudre le double problème de la *concordia discors*. Il est vrai que pour le Rév. W. la bien comprendre, c'est lui attribuer — un peu gratuitement — tous les avantages du système documentaire qu'il rejette.

Une analyse minutieuse, qui va jusqu'à séparer un verbe de son préfixe, reconstitue les sources, dont S. Luc lui-même parle dans son prologue : le Rév. W. en compte six et des tables fort nettes établissent tout le détail : Marc; Matthieu; Paul; les renseignements contenus aux deux premiers chapitres qui « ont été à bon droit regardés comme le témoignage direct ou indirect de la Vierge Marie » (p. viii); un nombre assez considérable de courts paragraphes, histoires ou discours qui sont la contribution d'auteurs anonymes, apôtres, prophètes, évangélistes, simples fidèles; enfin les « editorial notes ». Il reste à montrer comment de tout cela S. Luc composa son évangile et à interpréter le mot καθεξῆς du prologue; et l'auteur remarque que S. Luc, Gentil et Européen, possédait des qualités de littérateur qui manquaient aux autres évangélistes; la table II nous fait toucher du doigt le cadre topographique de son œuvre; les anachronismes — l'emprisonnement de Jean-Baptiste raconté avant le baptême, etc. — sont relevés avec soin. Il semblerait dès lors que le Rév. W. dût aboutir à une conclusion sensiblement semblable à celle qui a été proposée ici même (*Revue biblique* 1896, p. 5 ss.; 1899, p. 221 ss.) et expliquer l'ordre voulu et suivi par S. Luc par le but qu'il a poursuivi en écrivant, pour des Gentils convertis, le premier livre de cet ouvrage dont les Actes des Apôtres sont la suite et où il a voulu raconter l'histoire de la puissance de Dieu se manifestant dans son Fils Jésus, né miraculeusement de la Vierge Marie, et ensuite dans ses Apôtres.

Mais le Rév. W. ne va point jusque-là. L'ordre de saint Luc est avant tout chronologique : il a voulu suivre ses sources et a « simplement *omis* ce qu'il n'avait jamais appris » (p. xii). Faut-il recourir à l'Ur-Markus, invention des partisans du sys-

tème de la mutuelle dépendance tombée à juste titre dans le discrédit et presque universellement abandonnée? Non pas; il vaut mieux supposer que l'Évangile de saint Marc s'est formé graduellement : circulant oralement sous une première forme, il a été connu de saint Luc qui l'a suivi de très près; une seconde a été recueillie par saint Matthieu, mais ces nouvelles parties ne sont parvenues à saint Luc que par fragments, sans date, sous le voile de l'anonyme, il les a incorporées comme il a pu : de là de nombreuses différences avec saint Marc; une troisième forme, écrite enfin, est notre Marc actuel. Appliquons la même hypothèse pour résoudre la question des rapports de saint Matthieu et de saint Luc : tous deux ont eu pour source commune les fameux *Logia* que l'on récitait sans ordre, sans indication de temps ni préface; chacun en a recueilli ce qu'il a pu, et s'en est servi à son gré; saint Luc, par exemple, dirigeant contre la canaille « qui était précisément l'antithèse des Pharisiens » (p. XIII, des reproches que saint Matthieu fait adresser aux Pharisiens. En résumé, l'évangile de saint Luc se serait formé graduellement comme celui de saint Marc; sur un fond primitif, emprunté au Proto-Marc, seraient venus se greffer peu à peu tous les renseignements apportés à saint Luc par des frères de Palestine, par des lettrés, par des catéchistes; lui-même au cours de ses voyages les aurait vérifiés, complétés, rectifiés, surtout lors de son séjour à Césarée avec saint Paul. Il est permis de penser que cette hypothèse ne suffira pas à convaincre ceux qui ont goûté tout le charme et toute la grâce de cet Évangile.

Les notes critiques qui illustrent en grand nombre le texte fournissent très clairement et en peu de pages une foule de renseignements. Le nombre de fois qu'un mot est employé dans l'Écriture et dans chaque auteur est noté avec grand soin; de même quand une expression est propre à un auteur et ne se rencontre point chez les autres. L'usage des LXX, des passages d'auteurs profanes sont apportés pour fixer le vrai sens d'un mot; l'ἐπιούσιος du Pater a même les honneurs d'une petite dissertation; le Rév. W. se range à la traduction : quotidien (p. 102 s.). Les doublets sont donnés aux deux endroits; mais on peut regretter que l'auteur ait négligé de nous dire son avis sur cette intéressante question. Les notes géographiques n'ont malheureusement pas la même valeur : les renseignements ne sont ni récents ni de première main; c'est ainsi que le Calvaire de Gordon est donné comme le site plus probable du crucifiement, sous le prétexte que le lieu traditionnellement admis devait être à l'intérieur des murs (p. 207); sur **19** 29 le Rév. W. propose de considérer « et Béthanie » comme une glose primitive ou de lire « Bethphagé *ou* Béthanie », le même village pouvant avoir porté les deux noms; — lorsque N.-S. (**24** 50) se sépare de ses disciples à ce même Béthanie, nous sommes invités à ne pas confondre cette séparation avec l'Ascension que saint Luc nous raconte au livre des Actes et qui eut lieu au Mont des Oliviers; — sur **8** 26 la leçon « Gergéséniens » est justement rejetée comme origénienne, mais l'identification de Gérasa et de Khersa ne peut valoir malgré une vague homophonie (cf. *RB*, 1895, p. 518 ss.). Quant aux notes théologiques sur le baptême de N.-S. qui est comparé à la vocation d'Isaïe et de Jérémie, sur l'onction de Messie que Jésus reçut alors et sur la κένωσις, nous n'y pouvons souscrire.

N'oublions pas d'ailleurs que ce livre n'a d'autre prétention que d'être un utile instrument de travail entre les mains des étudiants, et qu'il peut leur rendre en effet de très réels services, non seulement par la somme de renseignements qui y est contenue, mais encore par la netteté des divisions, le facile maniement du volume, la variété de l'impression et la correction typographique.

« Un lecteur intelligent et pieux » à qui l'on demandait un jour quelle forme l'*Apocalypse* présentait à ses yeux répondit : « C'est un chaos » (p. 1). C'est à débrouiller ce chaos que feu le Rév. E. W. Benson a employé les quelques loisirs d'une vie fort occupée (1). Son intelligence ouverte à la fois aux conceptions artistiques et métaphysiques et par conséquent capable d'avoir une claire vision du symbolisme le disposait particulièrement à ce genre de travail, nous dit miss Margaret Benson, dont la piété filiale publie cet ouvrage que la mort a fait rester inachevé (p. IX). Aussi bien n'est-ce pas un commentaire, ni une introduction; les questions d'authenticité, d'intégrité, de date, de critique littéraire n'y sont pas touchées, celles de critique textuelle n'y sont qu'effleurées : rien qui nous renseigne sur les divers systèmes d'interprétation proposés jusqu'à ce jour; c'est seulement une étude, comme l'indique le titre, dont le but est d'aider à *lire* l'Apocalypse, comme elle-même conseille qu'on la *lise*, « sans additions ni soustractions » (p. 1), en donnant quelques principes fondamentaux pour interpréter ce livre « écrit comme une belle œuvre d'art, qui n'est pas un drame mais est comme la relation d'un drame, dont les grands chœurs célèbrent le progrès spirituel de la cause du Christ, les défaites successives du mal, la conquête croissante de toutes choses par le bien » (p. XI).

Par son incarnation, par ses souffrances, le Christ, premier-né de toute créature, prémice de ceux qui dorment, nous enseigne que la volonté de Dieu est juste; il vient détruire l'économie mauvaise du monde, la remplacer par celle de Dieu : « L'Apocalypse de Jésus-Christ... qu'il a fait connaître à son serviteur Jean » (Apoc. 1 1), nous le révèle donc comme présent dans le monde, y intervenant par son pouvoir. Elle nous révèle « les ennemis », ou entités vivantes ou principes personnifiés. Lui, il est l'Alpha et l'Oméga réels de ce monde, d'abord inconnu, puis le rachetant, le renouvelant, le guidant à travers ses crises, enfin gagnant absolument la société à son empire. Ainsi sera amenée la disparition de tout ce qui est faux et contradictoire quoique fort et puissant, la justification de tout ce qui est pur et fidèle quoique méprisé et souffrant. Mais ce triomphe n'est célébré dans le livre qu'après la défaite de la Bête. Depuis la venue du Christ un nouvel âge du monde a commencé; Jésus est un facteur et un agent dans la vie du monde dont les puissances sont rangées contre lui. Ceci a été révélé à saint Jean; c'est cette vision qu'il nous décrit et non « une vision d'événements qui doivent apparaître à la face de l'histoire après un long temps » (p. 129).

Dès lors nous ne devrons pas chercher à interpréter l'Apocalypse dans un sens historique ni à identifier les acteurs de ce drame, les ennemis du Christ, les principes mauvais qui agissent en ce monde, avec des personnages réels, et le Rév. B. combat vigoureusement l'identification de la Bête avec Néron et la légende du *Nero redivivus*. « Nous ne trouvons des personnes et des événements comme sujets de la prophétie que s'ils sont des exemples uniques et solitaires d'un principe. Par la nature des choses cela sera très rare » (p. 48). Les personnes seront le Christ, sa Mère, le Précurseur; les événements, la captivité et la restauration de toute l'Église, la conversion des nations, le jugement du monde. Des aphorismes mis en lumière par Auberlen nous indiquent comment nous devons entendre ces « principes ».

On voit que l'éditeur avait raison de nous dire que l'esprit du Rév. B. le portait naturellement vers les régions mystiques; peut-être eussions-nous désiré une étude

(1) The Apocalypse. *An Introductory Study of the Revelation of St. John the Divine being a presentment of the structure of the Book and of the fundamental principles of its interpretation*, by Edward White Benson sometime Archbishop of Canterbury; 8° de XX-177 p. ; London, Macmillan, 1900.

psychologique plus approfondie et plus objective du charisme de l'Apocalypse en même temps qu'une distinction plus nette entre les divers sens que ce mot peut nous offrir, car le Rév. B. l'emploie parfois dans un sens qui n'est pas celui de saint Paul; mais en matière aussi obscure n'y aurait-il pas quelque impertinence à reprocher à un commentateur de manquer de clarté et de précision?

D'autant que cette clarté est apportée dans l'étude de la structure de « la mise en scène » de l'Apocalypse. Il s'agit de donner une division nette du livre, d'en distinguer les diverses parties, « les actes et les scènes », car si cet ouvrage n'est pas un drame proprement dit, si l'action s'y poursuit *per Facta et non Verba*, si les personnages, à l'exception des chœurs, n'y prononcent que peu de paroles, c'est au moins un récit des scènes et des actes qui ont passé devant les yeux du Voyant sur un théâtre presque sans bornes, plus vaste que le monde visible (p. 6). Le Rév. B. s'acquitte de cette tâche avec habileté, tant dans les « essays » que dans l'abrégé et dans la traduction, où le grand nombre des titres, des soustitres et des indications marginales ainsi que la disposition typographique et la diversité des caractères employés donnent toute la clarté désirable.

L'ouvrage est inachevé, mais il ne semble pas téméraire d'avancer que, même si la mort n'eût pas arrêté le Rév. B., il serait resté incomplet. Séduit à juste titre par la beauté intérieure du livre, par l'accent de foi généreuse, d'amour ardent du Christ qui s'en échappe à chaque page, il s'est attaché uniquement à l'étude du livre en lui-même, sans rechercher quelle place il occupe dans ce genre littéraire apocalyptique dont la littérature juive apocryphe nous offre de nombreuses productions. Il eût été intéressant de montrer en quoi il s'en rapproche par l'emploi des matériaux et combien aussi il en diffère par l'esprit divin qui l'anime, et cela peut-être n'eût pas été inutile au but que se proposait l'auteur; mais il faut prendre son œuvre telle qu'elle nous est donnée, moins intéressante pour la critique et pour l'histoire de l'Apocalypse que comme expression de l'état d'âme d'une grande personnalité en présence des problèmes soulevés par l'Apocalypse.

Le livre des *Proverbes* récemment étudié par Wildeboer (*RB.* 1899, p. 170) et par Frankenberg (*RB.* 1899, p. 305 ss.) a fourni à M. Toy la matière d'un beau volume dans *The International Commentary* (1). Cette fois la traduction complète du texte est donnée en petites lignes qui représentent le rythme; le commentaire et les notes philologiques viennent ensuite; c'est une excellente disposition. Dans l'introduction l'auteur examine successivement le nom du livre, ses divisions, sa structure interne, le rythme et le parallélisme, les idées dont il s'occupe dans l'ordre moral, religieux et philosophique, l'origine des différentes parties, la valeur relative du texte et des versions. La critique est généralement modérée, on peut estimer cependant que la conjecture tient trop de place lorsqu'il s'agit de la date du livre et de ses différentes parties. Toute donnée traditionnelle est résolûment écartée, entre autres celle qui attribue une partie de la collection au temps d'Ézéchias (25 1), parce que « l'histoire des écrits prophétiques et historiques rend improbable que la collection et l'édition d'un matériel littéraire ait commencé aussitôt que le règne d'Ézéchias » (p. xx). Ainsi dépourvu de tout appui positif, M. Toy cherche à établir une sorte de chronologie par les idées entre les divers livres sapientiaux. Les Proverbes se placeraient entre Job — qui ne serait pas antérieur à 400 — et l'Ecclésiastique daté d'environ 190 av. J.-C. Il s'agit ensuite d'établir l'ordre de composition entre les différentes séries de Proverbes.

(1) *Proverbs*, by prof. C. H. Toy; in-8°, xxxvi-554; p. Edinburg, Clark, 1899.

La tâche est encore moins aisée; d'après l'auteur la partie la plus récente (chap. **30** et **31**) aurait paru dans le second siècle av. J.-C. La langue, plus ancienne que celle du Siracide, est cependant exempte de termes grecs persans.

Le commentaire est soigné. Le rythme est toujours indiqué, mais d'une façon trop vague, sans que le lecteur puisse se rendre compte de la place des accents supposés pour constituer les binaires ou les ternaires; on ne sait même pas quel système est au fond de ces indications. La valeur des Septante pour la critique du texte est reconnue, mais l'usage pratique en est très restreint. La part faite aux influences de l'hellénisme est considérable : « le sage des Proverbes est complètement israélite, mais son idée de l'unité et de l'ordre du monde a été formée dans une atmosphère pénétrée de pensée grecque » (p. 172). C'est beaucoup dire, car le sage hébreu n'a pas emprunté aux Grecs ses idées sur le rapport du monde avec Dieu, soit quant à l'origine du monde, soit quant à la Providence qui le régit.

L'*Évangile des douze Apôtres*, c'est un titre séduisant trouvé par M. Rendel Harris parmi un ensemble plutôt canonique, dans un manuscrit syriaque qu'il attribue au VIIIe siècle. Dans la présente publication (1) l'éditeur indique le contenu de son manuscrit mais se borne à reproduire en syriaque et à traduire un document dont voici l'analyse en quelques mots. En l'an 309 d'Alexandre a lieu l'Annonciation sous le règne de Tibère (*sic*) César. Viennent ensuite la nativité à Bethléem, la fuite en Égypte et le choix des douze apôtres, chacun appartenant à une tribu, sauf les deux fils de Zébédée qui ne pouvaient guère être séparés. Jacques d'Alphée est ramené à Lévi comme on pouvait s'y attendre, Dan est absent, Éphraïm et Manassé sont représentés par Joseph. Après quelques mots sur la passion et le remplacement de Judas par Matthias, on voit les Apôtres prier pour obtenir le don des langues, qu'ils reçoivent en effet, chacun parlant une langue spéciale : Pierre l'hébreu, Jacques le latin, etc. Puis ils prient de nouveau pour connaître la fin des temps. Jésus leur dit de se rendre au lieu où Moïse et Élie leur sont apparus et quoiqu'ils s'y transportent tous les douze, cependant il n'y a que trois révélations, accordées à ceux qui avaient été témoins de la transfiguration : Pierre, Jacques et Jean. M. Rendel Harris explique très bien dans l'Introduction la portée de chacune de ces apocalypses : la première montre l'élévation et la chute de Rome, la principale figure est Constantin; la seconde l'élévation et la chute de la Perse, la figure principale est Chosroès; la troisième l'élévation et la chute de l'Arabie, la figure principale est Mahomet. L'ouvrage est donc composé vers 750 après Jésus-Christ dans les idées de l'Église syrienne et très probablement c'est un original syriaque. Cependant comme le titre porte que le syriaque est traduit du grec et le grec de l'hébreu et que le titre d'évangile des douze apôtres est connu par Origène, M. Rendel a dû se demander si le début de la pièce ne serait pas la reproduction de l'ancien document. La comparaison avec les extraits d'Épiphane le conduit à un résultat négatif; cependant il n'a pas à s'excuser d'avoir publié avec soin une pièce qui n'est pas sans valeur.

Travaux allemands. — Le R. P. Cornély S. J. ayant à publier une nouvelle édition de ses *Synopses* du N. T. y a joint, sur la demande de nombreux amis, celles de l'A. T. et nous donne le présent volume (2) qui est comme la seconde partie de son « Compen-

(1) *The Gospel of the twelve Apostles together with the Apocalypses of each of them.* Cambridge, 1900; un petit in-4° de 39 pages, introduction et traduction, plus 21 pages de syriaque.

(2) Synopses omnium librorum sacrorum utriusque Testamenti quas ex sua « Introductione

dium Introductionis in SS. Scripturas ». C'est une brève analyse de tous les livres de la Bible qui suit l'ordre et le texte de la Vulgate et permet d'en saisir, en un rapide coup d'œil, l'argument et la structure. Une courte introduction précède chaque livre; le savant commentateur y affirme très nettement ses opinions; une dernière étude l'a convaincu plus fortement de l'unité et de l'authenticité mosaïque du Pentateuque; il tient pour très probable que l'auteur des deux derniers livres des Rois, en hébreu *Malachim* (*sic*), est Jérémie; il attribue à David plus de quatre-vingts Psaumes et n'hésite pas à ajouter le fond du livre de la Sagesse aux trois livres d'écriture salomonienne : Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques; il y joindrait volontiers le livre de Job. Le R. P. ne pouvait dans ce volume donner les raisons qui militent en faveur de ces attributions; au moins eût-il bien fait d'ajouter, au grand profit de ceux qui auront à se servir de son livre, que telle ou telle a pu être contestée. De même pour l'Épître aux Hébreux, l'opinion très répandue qui, tout en reconnaissant saint Paul pour son auteur, en attribue la rédaction à un de ses disciples, n'est pas même indiquée d'un mot. La concordance chronologique des Évangiles suit fidèlement l'ordre de saint Luc et celui de saint Jean; le R. P. ne fait cependant pas difficulté de lire le v. 24 du ch. 18 de S. Jean. immédiatement après le v. 13. La disposition de l'ouvrage est commode et la netteté des divisions le rendra utile aux jeunes étudiants à qui le R. P. l'a destiné principalement.

Les progrès de l'*Épigraphie sémitique* sont tels que M. Lidzbarski vient de fonder une revue spéciale pour en rendre compte (1). Son but est d'aider l'étude en centralisant ce qui paraît dispersé. Il indiquera donc toutes les découvertes et les récents travaux, sans s'interdire de nouvelles recherches sur les anciens documents. Le fond le plus riche en ce moment étant la Tunisie, le nouveau recueil n'intéressera pas tous les biblistes, mais combien il sera utile à ceux qui sauront tirer des documents puniques d'importants détails sur la religion des Phéniciens! d'ailleurs dans ce premier cahier la Bible est directement en cause à propos de l'inscription de Mésa. On sait que MM. Socin et Smend avaient proposé des lectures que M. Clermont-Ganneau avait jugées trop complètes. M. Nordlander, un Suédois qui avait repris le problème, s'était tenu dans une sorte de milieu (2). M. Lidzbarski déclare nettement que les deux savants allemands ont lu plus qu'on ne peut voir, soit sur la pierre, soit sur l'estampage. Il étudie donc de nouveau la lecture sans aborder l'interprétation. De même à propos de l'inscription de Siloé où le doute ne porte que sur deux ou trois lettres. Le nouveau fascicule du *Corpus* ne contient guère moins de quatre-vingts noms puniques nouveaux, cités par Lidz.; parmi eux celui de ירב־צל a été comparé par M. Ph. Berger avec ירבבעל, le surnom de Gédéon. Celui de בעל־יסף est intéressant et justifie en partie le nom de יסף dans l'inscription phénicienne de Jaffa que M. Lidz. croit fausse (cf. *RB*. 1892, p. 279).

Les citations et les réminiscences de l'Ancien Testament dans le Nouveau (3) ont paru à M. Hühn le complément nécessaire des prophéties messianiques (*RB*. 1900, p. 473 s.), ou plutôt comme un revers qui permettait jusqu'à un certain point de

speciali in vet. et nov. Testamentum » excerpsit, retractavit, complevit Rudolphus Cornely S. J., in-8° de VIII-463 p.; Parisiis, Lethielleux, 1900.

(1) *Ephemeris für Semitische Epigraphik*, Giessen, Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1900.

(2) *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab*, Leipzig, 1896.

(3) Die alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen im Neuen Testament, Tübingen, 1900, in-8° de X-300 pp.

contrôler le premier travail. Cependant tout n'est pas messianique dans ces citations et pour s'en tenir à son premier programme, l'auteur a relégué au bas des pages ce qui n'avait pas ce caractère. Pour ce qui est des réminiscences, les limites sont naturellement plus flottantes. Le texte du N. T. est celui de Westcott-Hort, l'édition des Septante est celle de Swete. Nous avons là un répertoire très riche et bien ordonné ; il ne peut être question de discuter le détail.

L'Académie royale de Bavière a donné pour mission au Professeur Ph. Thielmann de rechercher tous les matériaux nécessaires à une édition critique des *traductions latines* des livres de la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, *Esther*, *Tobie* et *Judith*. Ce savant a exposé le résultat de ses travaux préparatoires dans les comptes rendus de cette Académie (tirage à part, Munich, 1900). Il passe successivement en revue les textes, surtout manuscrits, les citations des Pères, les sommaires, la stichométrie, les *correctoria*, les gloses et les livres liturgiques. En tout cela il s'est procuré des matériaux nouveaux, surtout des collations de manuscrits qui n'avaient pas été encore utilisés. Chemin faisant, il a recueilli aussi beaucoup de choses sur les deux livres des Macchabées, la Passion des Macchabées (plus souvent nommée 4e livre), Baruch, le 3e livre d'Esdras et le cantique, de sorte qu'espérant maintenant livrer *Esther* dans un an, il serait tenté de passer ensuite à ces autres livres. Il est d'ailleurs certain que la publication des parties hiéronymiennes offrira moins de nouveauté que celle de la version antérieure. En ce qui regarde cette dernière, Thielmann estime qu'on peut aboutir à un seul texte pour les livres de la *Sagesse* et de l'*Ecclésiastique;* il suffirait d'indiquer dans l'apparat critique les différences des recensions qui s'écartent peu les unes des autres. Pour l'Ancienne Latine d'*Esther*, *Tobie* et *Judith*, il faudrait mettre dans des colonnes parallèles les recensions trop divergentes pour être fondues. Si l'on excepte Karl Weyman et peut-être tel autre nom, tous ceux qui ont prêté aide à M. Thielmann sont protestants : ne serait-il pas à propos que nous nous occupassions des versions latines qui sont en quelque sorte notre patrimoine spécial? Il importerait souverainement que l'entreprise bavaroise s'étendît et aboutît à une édition critique de tout ce qu'on possède de l'Ancienne Latine. C'est un préliminaire indispensable à la connaissance approfondie des Septante et à leur emploi dans la critique textuelle.

Parmi les découvertes de la *mission archéologique autrichienne à Éphèse*, M. Heberdey a signalé, dans un rapport à l'Académie de Vienne, une inscription gravée sur la porte d'une maison privée de la période byzantine. Elle reproduit le texte de la lettre d'Abgar à Jésus. M. von Dobschütz annonce (*Theolog. Literaturzeit.* 1900, p. 380 s.) une étude approfondie de ce texte et rappelle l'attention sur son caractère talismanique. Les données paléographiques le datent de la fin du IVe siècle. Il coïncide avec la version d'Eusèbe, mais les détails relatifs à la préservation de la ville de toute insalubrité sont amplifiés. La lettre de Jésus à Abgar n'a pas été trouvée et n'a peut-être pas été gravée à Éphèse ; toutefois son emploi comme phylactère dans les mêmes conditions est attesté par une découverte antérieure de M. Sayce dans un tombeau en Nubie (Maspero, *Recueil de travaux...*, XX, 174 s., cf. XXI, 133 ss.). Ces faits archéologiques donnent un intérêt nouveau à la savante étude de M. Clermont-Ganneau sur *La lettre de Jésus au roi Abgar, la Koutbi juive... et la mezoûzah* (*Rec. d'arch. or.*, III, 216 ss.).

Dire du *Theologischer Jahresbericht* édité par MM. les professeurs H. Holtzmann et G. Krüger que c'est un recueil précieux, bien informé et passablement complet, serait

un lieu commun. Le vol. XVIII contient la *littérature* de 1898 (Berlin, Schwetschke u. Sohn, 1899, VI, 948 p., in-8°). On sait que les savants éditeurs se sont adjoint dans leur tâche la collaboration d'une vingtaine de spécialistes entre lesquels sont réparties les diverses branches du vaste domaine couvert par le titre de l'ouvrage. Comme à l'ordinaire la bibliographie exégétique est dressée par MM. Siegfried (Anc. Testament) et H. Holtzmann (Nouv. Testament). La théologie historique est confiée à MM. Lüdemann, E. Preuschen, G. Ficker, C. Tiele, etc., chaque auteur ayant à rapporter les ouvrages et articles relatifs à une période. Même division du travail pour la théologie pratique et systématique. Il convient en général de louer l'impartialité du travail. Les publications catholiques sont connues et analysées, quand il y a lieu, à un point de vue de complète indépendance scientifique et il faut souhaiter voir leur liste s'augmenter chaque année. Les travaux de la *Revue* sont enregistrés, beaucoup sont recensés, quelques-uns même reçoivent des éloges, et l'on sait que le Recueil ne les prodigue pas. En retour la *Revue* se fait un devoir de rassurer une fois de plus les rapporteurs sur la crainte qu'ils manifestent encore (par exemple, p. 51) au sujet de la liberté laissée au travail catholique. Cette constante sollicitude pourrait faire croire que M. S. subit lui-même l'influence de quelque préjugé.

La collection des Précis pour les sciences théologiques de Mohr comprenait naturellement une histoire d'Israël. Celle que vient de publier le Professeur Hermann Guthe (1) contient en 326 pages toute la suite de cette histoire depuis les origines des tribus jusqu'aux dernières convulsions sous Hadrien.

Il s'agit donc à peine d'un manuel, mais cela ne veut pas dire que l'auteur résume simplement les opinions courantes. Depuis longtemps il s'occupe de la géographie de la Terre Sainte — ses fouilles à Jérusalem remontent à plus de quinze ans — et on pouvait être sûr d'avance que les faits seraient soigneusement placés dans leur cadre naturel. Par contre la critique littéraire des sources eût exigé à elle seule tout le volume; on renvoie de préférence à Cornill dont l'Introduction à l'A. T. fait partie de la même collection.

En tête du volume l'auteur a esquissé une critique du système ethnologique et généalogique des livres bibliques qui est peut-être la partie la plus personnelle de son étude, du moins avec la précision qu'elle acquiert comme système coordonné. Que les arbres généalogiques soient de l'ethnologie, de l'histoire des tribus et des lieux, c'est ce qu'on a reconnu depuis longtemps; on peut même dire qu'on a toujours très bien su que tel nom qui paraissait représenter un homme était en réalité celui d'un pays, par exemple Misraïm. M. Guthe voit avec raison dans ce procédé un moyen assez heureux quoique incomplet d'expliquer les origines et les destinées des tribus, et si l'on n'a pas toujours compris cette pensée, ce ne sont point les auteurs inspirés qui sont en faute, mais les commentateurs. Les auteurs savaient parfaitement ce qu'ils faisaient, ne se trompaient pas et ne trompaient personne. Cependant une métaphore ne se décèle pas toujours d'elle-même, et il y a certes dans la Bible bien des généalogies qui représentent des hommes. L'auteur est conscient de la difficulté et du tact qu'exige cette matière, il essaye de fixer des règles précises, qui sont trop précises. On nous dit d'abord que l'homme et le père représente la communauté : Israël, Édom, etc. On ajoute que le nom du père est formé parfois du nom de la race; soit, mais Kanaan de *Kᵉna'ni*, Misraïm de *Misri* ne paraissent pas bien choisis, car Kanaan et Misraïm sont d'abord des noms de pays antérieurs à l'adjectif

(1) Geschichte des Volkes Israel, von D. Hermann Guthe, Freiburg i-B., Mohr, 1899.

qui désigne leurs habitants (1). Dans le deuxième canon on voit que la femme et la mère figurent les groupements plus faibles, par exemple Léa et Rachel seraient des biches qui ont cédé le pas à Jacob-Israël. C'est ici une pure hypothèse, trop contraire à la tradition. Il est bien vrai (3e règle) que le mariage signifie le mélange des tribus, mais que le concubinat indique une union avec des races étrangères (4e règle), c'est ce que ne prouve nullement l'exemple de Dan, Nephtali, Gad, Asser, qui seraient des tribus cananéennes. L'inceste de Ruben (Gen. **49** 4) ne peut non plus sans une exégèse arbitraire être interprété comme une attaque d'une partie de la tribu contre le tout. La naissance d'un enfant (5e règle) est bien la naissance d'un groupement social, mais dire qu'un frère vendu par ses frères signifie une tribu réduite à l'esclavage par les autres, c'est plus qu'hypothétique. D'une façon générale le caractère historique des récits est trop facilement sacrifié, et si on ne veut pas les prendre à la lettre, si on intitule son paragraphe : *Incertitude de l'histoire primitive*, mieux vaudrait demeurer dans cette pénombre que d'appliquer une exégèse rationaliste trop rigoureuse à des textes qui ne la supportent pas.

Guthe montre plus de réserve lorsqu'il s'agit des idées religieuses primitives des Hébreux. Stade voulait que dans la période de leur vie nomade ils ne fussent pas encore arrivés au polythéisme et leur prêtait une religion dite primitive, fétichisme, animisme, totémisme, germe premier de tout le développement religieux. Guthe se défend d'attaquer ce système comme explication générale de l'évolution humaine — et certes il eût pu le faire —, mais du moins il oppose à la théorie des objections de fait en ce qui concerne les Hébreux (p. 11 et 39). Le désert n'est pas créateur des grands courants d'idée, il ne renferme que les débris des civilisations voisines; le culte des esprits a plutôt été emprunté aux Cananéens qu'antérieur à eux. Il y aurait là pour nous une exception générale à opposer à des théories trop hâtées : vous dites que toute l'histoire primitive a été construite en Canaan d'après les idées d'un peuple depuis longtemps transformé... pouvez-vous donc discerner si aisément ce qui appartient au fond primitif et ce qui est emprunt cananéen?

Les Hébreux nomades étaient-ils les *Khabiri?* On dirait que Guthe admet l'identité. Mais on voit ensuite qu'il ne s'agit que d'un rapprochement de mots et de situation : « On n'a aucun fondement pour considérer les Khabiri comme les précurseurs d'Israël au sens propre » (p. 49).

On ne voit pas très bien comment Guthe interprète les faits de l'Exode. Pour cette fois il se contente de reproduire les grands traits du récit traditionnel. Ensuite il mène immédiatement les Israélites à Cadès. La tradition qui place le Sinaï au Dj. Mousa ne remonterait qu'au VIe siècle (p. 24); c'est une erreur où un savant de cette valeur ne devrait pas s'obstiner. En revanche, on est heureux de le voir constater la supériorité de la religion mosaïque sur les cultes naturalistes : « elle est née de l'Esprit et repose sur l'Esprit » (p. 29); Iahvé n'est pas le symbole ou la représentation d'une force de la nature, mais le maître de la nature. Encore est-il que ce Iahvé paraît à Guthe, comme à Budde, un emprunt fait aux Qénites. Il n'était pas le dieu unique, quoique aucun autre ne fût son pareil ou son égal. — C'est ce qu'on est convenu de nommer monolâtrie par opposition au monothéisme; il serait peut-être mieux de dire monothéisme pratique; et en effet si les Israélites ne niaient pas la réalité des dieux voisins, ce qui n'est guère possible lorsqu'on admet l'existence des esprits, et s'ils n'étaient pas arrivés à reconnaître dans la nature divine un attribut incommunicable, il leur suffisait de savoir que leur dieu était d'un ordre différent

(1) Le cas de Misraïm est d'ailleurs particulier à cause de sa finale.

des autres pour être amenés à affirmer implicitement ce que nous analysons dans ce monothéisme primitif. Guthe ne croit pas que l'interdiction des images fît partie du mosaïsme, et l'obstacle est le serpent d'airain. Cependant si les idoles avaient été permises, elles auraient nécessairement représenté Iahvé, le dieu national, dont le serpent d'airain n'était certainement pas le symbole; elles auraient été placées dans l'arche, et pourtant Guthe nous le déclare : « l'arche a dû être vide » (p. 31). Il n'y a que deux systèmes logiques; ou les idoles étaient permises et elles se trouvaient dans l'arche, ou l'arche était vide parce que la religion venait de l'Esprit et reposait sur l'Esprit et les idoles en étaient exclues : c'est la conclusion que Guthe devrait adopter avec nous; le serpent d'airain ne prouve rien là contre.

Ce que dit le savant auteur des populations des pays de Canaan est très étudié et en somme ce qui demeure le plus probable, en particulier en ce qui concerne les Héthéens et les Amorrhéens. Nous ne pouvons le suivre plus loin; les lignes générales de l'histoire sont dès lors moins contestées.

L'antériorité de Néhémie sur Esdras est admise et les ouvrages de van Hoonacker cités, mais on ne lui fait pas honneur de cette importante découverte. Ne serait-ce pas un indice que l'auteur ne croit pas utile de suivre de près ce qui s'écrit parmi nous?

Voici une publication qui intéresse surtout l'histoire du droit ecclésiastique ancien : *Didascaliae Apostolorum* fragmenta veronensia latina primum edidit *Edmundus Hauler* (1). L'éditeur donne d'abord le texte avec quelques explications sur l'état du manuscrit, son âge et la méthode suivie; l'introduction générale suivra comme *épilégomènes*. Cet important document est, d'après Hauler, une traduction latine antérieure au commencement du cinquième siècle, peut-être du temps de S. Ambroise; nous devions le signaler aux biblistes surtout à cause de longs passages de la Bible latine antérieure à saint Jérôme. L'oraison de Manassé paraît avoir été citée comme Écriture sainte, sous une forme d'ailleurs très différente de celle qu'elle a à la fin des Bibles Clémentines. La latinité générale du morceau paraît à l'éditeur semblable à celle de l'Ancienne Latine, avec des mots nouveaux, ou employés dans un sens nouveau.

Der alte Orient est entré dans sa deuxième année avec deux esquisses très réussies: *Le développement politique de la Babylonie et de l'Assyrie*, par Hugo Winckler et *Les morts et leur royaume selon la foi des Égyptiens*, par A. Wiedemann. Le professeur de Bonn se montre très réservé quand il s'agit de l'évolution des doctrines égyptiennes. Le mélange ou synerétisme dont elles sont empreintes doit bien être le fruit du temps, mais ce temps échappe à l'étude historique, puisque le chaos des idées est aussi ancien que la tradition littéraire égyptienne elle-même. D'ailleurs les Égyptiens n'ont pas cherché à y remédier par une synthèse logique de leurs dogmes et ils mettaient tranquillement dans la même tombe deux livres assez contradictoires quant aux conceptions d'outre-tombe. C'est ainsi qu'à l'Osiris personnel on peut opposer les différentes parties de l'âme, le *Ka* (que Maspero a popularisé sous le nom de *Double*), le *Khou* ou *la lumineuse*, qui joue un rôle important au commencement du nouvel empire, le *Ba* qui a la forme d'un oiseau, à tête humaine, etc. Mais, comme le remarque l'auteur (p. 35), ces parties de l'âme ressemblent tellement à l'Osiris, qu'elles ont dû sortir de cercles parallèles pour être transportées dans la religion d'Osiris. N'est-ce pas reconnaître qu'à l'origine les Égyptiens n'ont reconnu que le corps et l'âme, ayant il est vrai sur cette dernière les idées les plus confuses et les plus variées? Quant à

(1) Teubner, 1900; in-8° de XII-122 pp. avec fac-simile.

l'idée de la rétribution, Wiedemann croit que son origine relativement récente est prouvée par la place qu'occupe la scène du jugement dans la course de l'âme avec le soleil. Elle n'intervient qu'entre la cinquième et la sixième heure, alors qu'elle aurait dû logiquement se rencontrer dès le début si la conception était primitive. Mais dans le système même de M. Wiedemann cela prouve seulement que l'idée du jugement a été greffée sur un mythe solaire, quelle que soit sa date propre. Le chaos est encore à débrouiller, c'est beaucoup d'en parcourir les éléments avec un maître aussi expérimenté.

Travaux français. — Le département des manuscrits de la Bibliothèque nationale vient de faire l'acquisition d'un manuscrit grec de S. Matthieu. Il a été ainsi présenté par M. Omont à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Comptes rendus 1900, p. 215) : « C'est un texte de l'Évangile selon S. Matthieu, copié en magnifiques lettres onciales d'or sur parchemin pourpré, et dont les marges inférieures de quelques feuillets sont ornées de miniatures représentant différentes scènes de la vie du Christ. La découverte de ce volume est due à un officier français, M. le capitaine de La Taille, qui, au retour d'un voyage en Russie et en Arménie, vers la fin de l'an dernier, l'a acheté sur les côtes d'Asie Mineure, à Sinope.

On sait combien sont rares les anciens manuscrits grecs sur parchemin pourpré : la *Genèse* à peintures de Vienne, le *Psautier* de Zürich, les *Évangiles* à peintures de Rossano, ceux de Patmos et de Bérat d'Albanie, du sixième ou septième siècle, constituent, à quelques fragments près, tout ce qui reste aujourd'hui de ces splendides exemplaires des livres saints, contre le luxe desquels s'élevait déjà saint Jérôme dans un passage maintes fois cité de sa préface au livre de Job : « Abeant qui volunt veteres « libros vel in membranis purpureis auro argentoque descriptos, vel uncialibus ut « vulgo aiunt litteris, onera magis exarata quam codices... »

Dans son état actuel le manuscrit compte 43 feuillets, de format grand in-4° (30 × 25 cm.), qui contiennent les chapitres VII, XI et XIII à XXIV, avec quelques lacunes, de l'Évangile selon S. Matthieu, c'est-à-dire le tiers environ de cet Évangile. Le texte, autant qu'un rapide examen a permis de s'en assurer, paraît se rapprocher particulièrement du célèbre manuscrit *N* des Évangiles (1), en onciales d'argent sur pourpre, provenant de Césarée de Cappadoce et dont les feuillets sont aujourd'hui dispersés à Saint-Pétersbourg (84), à Patmos (33), au Vatican (6), à Londres (4) et à Vienne (1).....

La publication de M. Ulysse Robert est un événement biblique (2). Ce savant avait édité en 1881 le précieux manuscrit lyonnais de l'ancienne latine sous le nom de Pentateuque. La découverte de l'automne 1895 (3) a prouvé que le manuscrit contenait de plus Josué et les Juges, c'était donc un Heptateuque, sinon le premier volume d'une Bible complète. La partie nouvelle va de Deutéronome **11** 4 à Juges **20** 31, sur quatre-vingt-huit feuillets bien conservés. Tout le monde peut juger de l'importance du nouvel apport fait à la critique textuelle par ces lignes de l'Introduction (p. XII) : « Jusqu'au jour de la découverte du manuscrit de Verna, la partie du Deutéronome comprise entre le chapitre XI et la fin n'était représentée, pour les textes de la Bible primitive, dans le *Codex Wirceburgensis*, que par les versets 42-53, 55-58 du chapitre XXVIII et les versets 11-26 du chapitre XXXI, et, dans

(1) Sur ce manuscrit cf. *RB.* 1899, p. 640.
(2) *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima*, in-4° de XXXVI-164 p., Lyon, 1900.
(3) Cf. *RB.* 1896, p. 138.

le *Codex Monacensis*, que par les chapitres XXII, 7-XXIII, 4; XXVIII, 1-31; XXX, 16-XXXII, 29. On peut y ajouter le Cantique de Moyse (ch. XXXII), publié par Sabatier. Pour Josué, nous n'avions guère que le chapitre VII, emprunté par Sabatier aux œuvres de Lucifer de Cagliari, et, du même, quelques versets consécutifs du chapitre VI du livre des Juges ». Et cependant l'éditeur est contraint d'ajouter qu'il aurait dû recourir à l'étranger pour publier un texte d'une si notable importance, sans les efforts de MM. Delisle et Caillemer et le généreux concours de l'Académie de Lyon!

M. Ulysse Robert reconnaît, avec une franchise qui l'honore, avoir amélioré sa méthode par rapport à son œuvre précédente. Il a renoncé avec raison à la publication luxueuse, mais presque inutile du manuscrit en onciales d'imprimerie. De plus il a notablement étendu le champ de ses comparaisons avec les manuscrits grecs, tenant compte cette fois de tout le domaine exploité par Holmes et Parsons, de sorte qu'au lieu d'imprimer le texte grec de l'*Alexandrinus* en regard du latin, il a consacré la place ainsi épargnée à des notes qui comparent la version à divers textes grecs. L'introduction rappelle les circonstances de la découverte, rend compte de l'état du manuscrit (avec un fac-similé), traite de l'orthographe et de la grammaire, et aborde la question de l'origine de la traduction latine. L'éditeur affirme (p. XXIII) qu' « il a été démontré que son texte n'est pas celui de l'*Itala* ». — L'*Itala* est une illustre inconnue qu'il ne faudrait pas faire figurer dans la question. M. Robert est sans doute mieux inspiré en attribuant à la version représentée par le *Codex Lugdunensis* une origine africaine en s'appuyant sur des africanismes. On peut bien objecter que les africanismes ne sont peut-être reconnus comme tels que parce que les Africains représentent à eux seuls presque toute l'ancienne littérature chrétienne; mais ne serait-ce pas alors un autre argument pour leur attribuer la version lyonnaise? On compare ensuite le manuscrit lyonnais aux autres textes connus, et on conclut : « Rien ne prouve mieux la multiplicité des anciennes versions de la Bible » (p. XXV). Le mot de *versions* est bien fort, il suffirait de dire recensions. Celle du *Codex Lugdunensis* paraît avoir été employée par Lucifer de Cagliari.

La question du rapport du latin avec le grec a évidemment coûté beaucoup de soins minutieux à M. Robert. Il n'en est que plus regrettable qu'il l'ait traitée en bloc. Il a considéré (p. XXXI) l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus* comme appartenant à une même recension. Il ne faudrait plus jamais traiter des Septante qu'à propos de chaque livre en particulier; encore faudrait-il souvent subdiviser. L'éditeur paraît ne pas connaître le fait démontré par Lagarde, accepté par Moore, Budde et tous les modernes commentateurs des Juges, que l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus* sont ici non plus même deux recensions, mais deux traductions différentes. Dans la traduction représentée par l'*Alexandrinus*, le *Sarravianus*, le *Coislinianus*, le *Basiliano-Vaticanus*, Moore avait essayé de retrouver quelques recensions spéciales parmi les cursifs; L ou celle que Lagarde croyait être la recension de Lucien, M qui serait celle de Théodoret, O ou l'édition Aldine. La recension de Théodoret serait pour Moore surtout dans les cursifs 54, 59, 75, 82. M. Robert, qui paraît avoir fait ses recherches d'une façon complètement indépendante, met les cursifs 75 et 54 en tête de ceux qui se rapprochent le plus du *Codex Lugd.*, en dehors des noms propres. L'accord serait peut-être plus frappant si la statistique avait porté seulement sur le livre des Juges.

Attendons-nous à de nouvelles études de ce genre, car les biblistes sauront apprécier le trésor qui leur est rendu.

M.-J. LAGRANGE.

Notre-Seigneur Jesus-Christ d'après les Évangiles, de M. l'abbé Jacquier (1), n'est pas une œuvre d'érudition, mais une histoire de la vie du Maître et la reproduction de ses enseignements. C'est une *chaîne* des quatre évangélistes coordonnés selon un plan chronologique, de manière à grouper leurs récits dans une trame unique représentant, à la surface au moins, l'histoire complète et suivie de Jésus. On sait l'impossibilité d'une harmonie évangélique objective. Chaque auteur sacré ayant adopté un but spécial et disposé ses matériaux en conséquence, c'est lui faire violence et détourner son récit du sens normal, que de le faire entrer dans un autre cadre. Mais ce qui paraîtrait peu pratique, désavantageux même, au point de vue strictement scientifique, revêt au contraire une utilité considérable quand il s'agit de divulguer la connaissance des Évangiles en rendant leur lecture attrayante et facile. Le savant professeur aux Facultés catholiques de Lyon doit être félicité d'avoir pris sur ses travaux le temps de réaliser cette œuvre de vulgarisation en vue de l'intérêt des fidèles, sans se mettre en peine de ce que ce nouveau labeur lui pourrait ajouter ou non de notoriété scientifique. L'ordre qu'il a suivi est clair, logique et bien justifié. La traduction faite sur la Vulgate, avec recours au grec dans quelques cas douteux, est avant tout littérale; sans chercher à moderniser les tournures évangéliques elle donne au texte toute la correction et l'élégance nécessaire dans notre langue. Quelques notes très courtes au bas des pages, un dictionnaire des noms de personnes et de lieux et une petite carte viennent en aide au lecteur. D'assez nombreuses gravures d'après des dessins de scènes bibliques composés tout exprès ajoutent à l'attrait du volume.

Signalons le XVIIe fascicule, *Gazer-Haneberg*, du *Dictionnaire de la Bible*. La géographie biblique est toujours traitée d'une façon fort soignée, surtout par M. Legendre. M. Heurtebize donne de courtes notices sur les exégètes modernes. Un important article sur le grec biblique est de M. Viteau. La part personnelle de M. Vigouroux est toujours considérable et toujours d'une abondante et très utile érudition bibliographique. Pour ne pas revenir toujours sur les mêmes griefs, nous ne dirons pas que *Grâce* n'occupe qu'une courte colonne, le tiers de *Graisse*. M. Mangenot sait que « Gédéon lit plus tard une éphod, non une idole, mais un vêtement sacré qui devint une occasion d'idolâtrie pour le peuple » (col. 149). Le R. P. Prat, plus partagé entre la critique et certaines opinions, a écrit l'article *Généalogie* dans un esprit conciliateur. « Il ne faudra donc pas être surpris de trouver, dans les tables généalogiques, des peuples et même des pays mêlés à des individus » (c. 163). — Voilà pour marquer le véritable caractère des généalogies. Mais ensuite : « Il n'y a pas là de mythe; il y a filiation véritable; seulement le nom de l'aïeul oublié est remplacé par le nom ethnique ou géographique » (même colonne). — Écartons le mythe aussi loin qu'il convient, mais n'oublions pas que le nom de l'ancêtre est précisément celui du peuple. Après avoir reconnu que les généalogies représentent des groupements politiques et géographiques, pourquoi renoncer au sens métaphorique pour revenir à la généalogie entendue matériellement? — Excellent aussi ce qui suit : « A une époque où, l'écriture étant inconnue ou peu répandue, les traditions antiques se transmettaient de père en fils, elles se figeaient aisément dans un cadre inflexible qui soulageât la mémoire et servît à conserver intacts les documents (?). Deux systèmes étaient en présence : versifier l'histoire, et c'est le moyen qu'adoptèrent la plupart des peuples depuis les Grecs et les Hindous jusqu'aux sauvages de l'Australie et de la

(1) Un joli volume in-8° de 305 p.; Lyon, Vitte, 1900.

Micronésie, ou bien recourir aux artifices mnémoniques, aux nombres sacramentels. Le choix de ces nombres fut déterminé par des considérations symboliques dont ce n'est pas ici le lieu d'étudier la nature et l'origine » (col. 163). — Citons encore : « Il faudrait savoir encore si, quand deux familles ou deux maisons faisaient fusion, les ancêtres devenaient communs. Les Arabes ne conçoivent pas autrement la généalogie, et tous les membres d'une tribu ou d'une sous-tribu sont censés descendre du fondateur éponyme. Cela simplifie singulièrement les arbres généalogiques. N'y aurait-il pas eu chez les Israélites une fiction semblable? Ces questions, jusqu'ici négligées, sont très difficiles; mais elles seraient d'une extrême importance pour résoudre bien des divergences et des antilogies » (col. 165). — Après cela on est surpris d'apprendre « que l'auteur sacré n'a pas du tout l'intention de faire une chronologie » (col. 166), alors que rien n'est plus évident que son intention de recourir à des chiffres pour encadrer l'histoire.

La Bible chez les Juifs, *la Bible dans l'Eglise catholique*, ce sont les titres de deux opuscules composés par M. l'abbé Chauvin pour la collection *Science et religion*. Il s'agit d'une collection populaire, l'auteur a été jusqu'à présent strictement conservateur, ces petits ouvrages ont l'approbation de l'Ordinaire. C'est donc un signe non équivoque de la marche de certaine question que de lire (p. 22) : « Quelle était l'étendue de cette première collection mosaïque? Il est difficile de le dire. Comprenait-elle le Pentateuque tout entier, ou seulement certaines parties de la législation hébraïque? Pour répondre, il faudrait avoir des données précises et définitives sur les origines et la composition du Pentateuque. Or, à l'heure qu'il est, ce grave problème de critique littéraire est loin d'être résolu (1). On peut même dire qu'il s'embrouille de plus en plus, et les limites de ce travail ne nous permettent ni de l'exposer ni de le discuter. Retenons cependant que l'auteur du *Deutéronome*, quel qu'il soit, atteste positivement (XXXI, 24-26) que Moïse *scripsit verba legis hujus in volumine*, et que ce *volumen* fut déposé près de l'arche. Nombre de critiques catholiques — et des meilleurs (2) — enseignent que le Pentateuque est entièrement l'œuvre de Moïse. Ce fut en tous cas le premier recueil de littérature inspirée que les Hébreux possédèrent, et le noyau de la Bible juive. » Disons avec sincérité au docte et sympathique auteur qu'il paraît trop attaché à certaines traditions juives. Ce n'est pas seulement Wogüé qui revient souvent dans les notes, et le fameux passage de *Baba bathra* qui est considéré comme *très significatif* (p. 26); on lit p. 41 : « Les disciples d'Antigone de Soccho créèrent, ou du moins développèrent un courant qui devait aboutir au sadducéisme ». C'est là une mauvaise explication rabbinique d'une parole peut-être légèrement quiétiste d'Antigone de Soccho qui tendrait à donner une idée très fausse des origines du parti des Sadducéens.

Les *Tractatus Origenis* découverts et publiés par Mgr Batiffol ont déjà toute une littérature. M. Harnack a admis sans difficulté les conclusions de notre éminent collaborateur; l'auteur serait Origène, l'éditeur Victorien de Pettau (*Theolog. Litteraturzeitg.* 1900, n° 5, col. 139). Mais M. Karl Weyman a aussitôt élevé des doutes. D'après lui, les *Tractatus* ont été écrits en latin, et par Novatien (*Archiv. für lateinische Lexicographie* 1900, p. 467 s. et 545 à 576); il a même fourni la preuve d'une ressemblance étonnante, parfois complète, entre les passages de l'un et de l'autre. Le Prof. Hauss-

(1) Cf. Desprès : Opinions catholiques sur le Pentateuque, dans la *Revue du clergé français*, t. XVII, pp. 526 sqq.

(2) Cornely, par exemple, *Introd. generalis*, pp. 40-41.

leiter a adopté cette manière de voir (*Theol. Litteraturbl.* 1900, n° 14, p. 153 ss.). Cependant dom Germain Morin songeait à Grégoire d'Elvire (*Revue d'histoire et de littérature religieuse* 1900, p. 145-161) et c'est l'opinion qu'il a soutenue avec beaucoup de conviction au congrès archéologique de Rome. C'était déplacer l'axe du problème, car Grégoire d'Elvire, évêque espagnol de la fin du IVe s., représente un monde tout différent. A dom Morin Mgr Batiffol a répondu (*Bulletin de littérature ecclésiastique* 1900, p. 190-197) et on peut dire qu'il a brillamment gagné cette première manche contre le nébuleux Grégoire dont le Père Morin n'a pas encore suffisamment établi la physionomie littéraire. Attendons la réponse promise à Weyman; la question n'est pas seulement intéressante pour l'histoire de la littérature chrétienne, elle l'est aussi pour les biblistes, puisque les homélies sont scripturaires et ont une position si tranchée par rapport à l'Ancien Testament. L'opinion de Mgr Batiffol que l'auteur ne suivait pas une Bible latine, mais les Septante, est concédée par M. Haussleiter, quoiqu'il admette un original latin (1).

La *Chronique de Michel le Syrien*, patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), était depuis longtemps recherchée avidement par les orientalistes. On savait à peu près où se trouvait le texte syriaque, mais il fallait se le procurer. C'est à M. l'abbé Chabot qu'est échue cette bonne fortune, mot qui signifie ici courage persévérant et démarches habiles. C'est aussi lui qui publie cet important ouvrage sous les auspices de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. La copie très bien exécutée que s'est procurée l'éditeur est reproduite en photographie, traduite et annotée. Le premier fascicule qui vient de paraître contient presque les cinq premiers livres et répond à la Chronique d'Eusèbe. Elle n'est point sans intérêt pour l'histoire de l'exégèse. On y voit passer rapidement presque tout l'Ancien Testament. Michel, qui n'a pas conservé tous les fragments de Bérose d'Eusèbe, verse davantage dans les traditions apocryphes. On le voit par exemple rapporter deux traditions sur les *benê elohim* qui sont des anges pour le livre d'Énoch et des enfants de Seth selon une exégèse qui avait prévalu.

On attendra avec impatience la fin de cette magnifique publication qui comprendra quatre volumes in-4° et l'Introduction générale qui traitera spécialement de la chronologie et des sources de Michel.

Travaux belges. — La *traduction de la Bible* d'après les textes originaux commencée par M. le Chanoine Crampon, du diocèse d'Amiens, se poursuit en Belgique. Après le R. P. Corluy, interrompu lui aussi par la mort, le R. P. Piffard et d'autres professeurs d'Écriture Sainte, membres de la Société de Jésus, ont repris son œuvre. Le Pentateuque de M. Crampon était de 1894, le tome deuxième, *Josué-Paralipomènes*, n'est pas daté; l'*imprimatur* est de 1898. L'ouvrage complet comprendra sept volumes, cinq pour l'Ancien Testament et deux pour le Nouveau. En regard du français qui traduit les textes originaux on a dû placer la Vulgate; c'est sans doute plus commode pour ceux qui ne voudraient pas se donner la peine d'ouvrir leur Bible latine, — mais c'est une lourde surcharge pour l'édition, surtout avec les gros caractères employés, et en définitive on pourrait concevoir un commentaire qui expliquât fidèlement la Vulgate sans en reproduire intégralement le texte dont tout lecteur doit être muni. Mais ce n'est pas même ici le cas; les notes se réfèrent presque

(1) La conjecture proposée ici, p. 293, de lire l'Etna et le Vésuve au lieu de l'Hétéen et du Jébuséen, est confirmée par M. Weyman qui a trouvé le passage dans Minucius Félix *Aetnaei et Vesuvi*. On avouera que la coquille ne manque pas d'intérêt.

uniquement au texte hébreu sans expliquer pourquoi il diffère de la Vulgate et sans dire si ce que la Vulgate ajoute ne serait pas légitime (par exemple Jud. **16** 13; I Reg. (I Sam.) **14** 41; II Reg. (II Sam. **4** 5).

Ces notes renferment extrêmement peu d'explications des saints Pères, ce que nous constatons sans aucune nuance de blâme, car tous les ouvrages sur l'Écriture ne sauraient avoir le même caractère. Un grand nombre est relatif aux identifications géographiques. Nous avons déjà fait remarquer que l'usage des cartes anglaises entraîne un grave défaut de transcription lorsqu'on ne tient pas compte des particularités de la plus originale des prononciations. L'*ŭ* anglais ne se prononce pas *ou*, et des noms comme Kourmoul, Youttah (p. 57) ou Kourn (p. 121) ne seraient pas compris sur place. La lettre en question se prononce entre *a* et *è*, et la transcription anglaise ne prétend pas autre chose. La traduction est très fidèle à l'hébreu; sans se refuser quelques changements purément critiques, c'est-à-dire d (pouvus de toute autorit dans les versions (ex. : Jud. **5** 30, **7** 3). Ceci est un très notable progrès et dont il faut sincèrement féliciter les éditeurs. Évidemment cette publication ne nous dispense pas d'un commentaire complet et scientifique de l'hébreu; disons mieux, elle en démontre la nécessité en posant plus nettement devant le grand public la question des rapports de la Vulgate avec les textes originaux; en attendant elle rendra de grands services et sera toujours consultée avec fruit par les latinistes qui veulent savoir « ce qu'il y a dans l'hébreu ».

Le *Commentaire de saint Paul* par M. le chanoine van Steenkiste (1) jouit d'un succès persévérant. On se tromperait fort à vouloir trouver dans cet ouvrage une discussion de toutes les questions soulevées par les critiques modernes. Son silence ou la brièveté des réponses qu'il fait à leurs objections ne sont pas cependant d'un homme qui les ignore ou qui dédaigne de les examiner; mais, aussi modeste que savant, tout dévoué à ceux à qui il a consacré vingt années d'enseignement, il veut donner aux séminaristes et aux membres du clergé que les devoirs du ministère empêchent de se livrer à une étude critique de l'Écriture Sainte un commentaire qui leur permette d'en pénétrer le sens et de nourrir les fidèles d'une doctrine exacte et solide. Aussi cherche-t-il plutôt à tenir les positions acquises qu'à en conquérir de nouvelles; à établir ce qu'il faut admettre et ce qui reste livré à une libre discussion. La canonicité des quatorze Épîtres avec toutes leurs parties est un article de foi, mais l'Église n'a pas prononcé de décision sur la question d'authenticité et d'intégrité; et c'est pourquoi si M. v. S défend par de bons arguments l'attribution à S. Paul et l'unité de composition de chacune des Épîtres, il a soin de noter le degré de certitude ou de probabilité de chacune des propositions qu'il émet; ainsi, nous dira-t-il, il n'est pas certain que l'Épître aux Éphésiens ait été destinée aux seuls habitants d'Éphèse, mais il est probable qu'elle leur fut adressée, pour être communiquée aussi aux villes voisines; et encore : il n'est pas de foi que l'Épître aux Hébreux soit de saint Paul, mais cependant il est certain et proche de la foi qu'on lui doit, sinon la rédaction actuelle, au moins la substance des choses qui y sont contenues; en quelle langue fut-elle écrite et par qui, ceci reste fort obscur; M. v. S. pense qu'elle fut écrite en grec, peut-être par saint Clément, approuvée et signée par saint Paul.

La même netteté et la même clarté qui se rencontrent dans les introductions où M. v. S. traite ces questions, comme aussi celles qui concernent la langue et le

(1) Comm. in omnes s. Pauli Epist. *ad usum seminar. et cleri*, auctore J.-A. van Steenkiste, Can. hon. eccl. cath. Brug., S. T. Lic. in Univ. cath. Lovan ; 6e editio, 2 in-8°, 390, 648 pp., Bruges, Beyaert, 1899.

style des écrits pauliniens, se retrouvent dans le corps du commentaire. Une table synoptique donne en grandes lignes la division de l'Épître, divison reprise et poursuivie en des analyses qui suivent chaque partie du commentaire. Ce commentaire est donné dans des notes qui accompagnent verset par verset le texte de la Vulgate; l'auteur, dans une seconde colonne, y joint en outre une paraphrase faite sur le texte grec. En ces notes, il indique avec soin les leçons différentes du texte original, signale les manuscrits et les versions sur lesquels il s'appuie pour choisir entre elles; il y établit avec soin le sens propre des expressions et des termes et rapporte, lorsqu'il y a quelques difficultés, les opinions diverses des Pères et des commentateurs; mais, quoique très fidèle gardien de la tradition, il n'hésite pas à refuser de se servir d'un argument qu'on lui offre, lorsqu'il ne lui paraît pas sortir directement du texte, par ex. *ad Gal.* 4 6 (p. 558 s.). Enfin les questions théologiques que soulèvent presque à chaque page les Épîtres sont traitées avec toute l'attention qui leur est due sans que pourtant l'auteur leur donne une place trop considérable. L'étudiant et le prédicateur peuvent ainsi trouver facilement les renseignements dont ils ont besoin; quelques questions qui exigent un plus complet développement sont traitées à la fin de l'Épître. En l'un de ces appendices M. van S. rapporte comme probable l'opinion qui, pour expliquer l'expression *loqui linguis* au pluriel, veut que les fidèles qui avaient reçu ce charisme aient parlé une langue générique (*genera linguarum*) qui n'aurait été autre que celle des hommes avant la confusion de Babel; les passages de saint Augustin et de Bossuet qu'il cite n'exigent pas une explication aussi littérale (p. 402 s.). L'auteur a d'ordinaire le goût plus sûr.

Un index synthétique a été joint à cette nouvelle édition; il a été établi principalement pour l'usage des prédicateurs.

Rappelons que le *Commentaire sur saint Matthieu,* du même auteur (1), est écrit dans le même esprit et avec les mêmes qualités.

Comme dans son Commentaire sur saint Paul, l'auteur évite toute polémique qui ne pourrait servir au but qu'il se propose; deux pages seulement seront donc consacrées à l'étude de la question synoptique, mais elles lui suffisent à présenter avec un grand bon sens et une connaissance approfondie du sujet sa solution : aucune des solutions extrêmes ne peut seule résoudre le problème; il faut admettre la tradition orale, mais aussi un emprunt aux évangiles déjà écrits; car rien n'empêche qu'un auteur inspiré ait pu user librement et selon une impulsion spéciale de l'Esprit-Saint de livres déjà composés (p. 10 ss.). Il lui a paru qu'un commentaire complet de l'Écriture exigeait à la fois une étude ascétique et une étude scientifique, la science et la piété s'y unissent aisément; il refuse, par exemple, de voir dans Num. 25 17 une prophétie de l'étoile des Mages, malgré de très fortes autorités patristiques (p. 107), et, bien qu'il ne néglige pas de noter les révélations particulières, il ne veut pas dirimer par de tels arguments des questions que l'Écriture et la tradition laissent douteuses (p. 1132); le témoignage de Josèphe sur le Christ n'est accepté que sous de fortes réserves et l'auteur serait très disposé à y voir des retouches postérieures (p. 1509 ss.; cf. *RB.* 1898, p. 150 ss.). Ce même esprit a porté M. van S. à dépendre presque entièrement pour la partie géographique et topographique de Mgr Mislin et du Fr. Liévin.

(1) Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Matthaeum, additis ubique locis parallelis aliorum Evangelistarum, amplo commentario, tum morali et homilitico ex SS. Patribus quum literali et exegetico ex auctoribus nostrae aetatis, illustravit J.-A van Steenkiste, tertia editio sedulo recognita et in duplum adaucta; 4 in-8°, XVII-1719 p., Bruges, Beyaert, 1880.

Palestine. — M. le Dr A. Schulz consacre une remarquable étude à la *question de Sion,* dans la revue catholique *Theolog. Quartalschrift*, 1900, p. 356 ss. Faisant abstraction de toute théorie, il soumet les documents à un nouvel examen et applique sur le terrain les résultats de son enquête. D'après la Bible il n'existerait pas de Mont Sion au sens topographique, mais une forteresse dite *Sion* à localiser peut-être entre le Temple et le Calvaire. Ceci est proposé comme une simple hypothèse, car, observe très justement M. S., il est difficile de résoudre par la Bible une énigme aussi embrouillée, et il ajoute : « L'Écriture Sainte est encore bien moins un manuel de topographie que d'aucune autre science, et si elle nous fournit quelques fragments d'informations topographiques, c'est en vertu de tous autres principes » (p. 380). Il faut donc chercher ailleurs plus de lumière et c'est le tour des textes de Josèphe, qui, au lieu de la solution demandée, fournissent des éléments notables de complication. A telles enseignes qu'au terme de l'étude on conclut seulement à l'absence de contradiction entre Josèphe et la Bible. Même d'après l'historien « la forteresse jébuséenne a pu être placée sur le prolongement oriental de la colline du Calvaire » (p. 389). Le résultat n'est, on le voit, qu'une variante de systèmes déjà anciens et de moins en moins en faveur, et on ne saurait le donner comme une exigence stricte des documents. L'exégèse faite de ces documents soulèverait des difficultés assez sérieuses. Du reste, il semble impossible d'aboutir à une conclusion ferme au sujet de Sion sans faire intervenir d'aucune manière les questions connexes de Gihon, des travaux d'Ézéchias, etc., et sans dire un mot des faits archéologiques qui s'y rattachent. Souhaitons que M. S. continue son étude en ce sens en attendant que quelqu'un se décide enfin à résoudre le problème par une fouille méthodique et complète.

Mittheilungen u. Nachr. D. P. Vereins, n° 6 pour 1899 daté du 20 mai 1900. M. le professeur Sellin de Vienne communique quelques notes à propos de son voyage en mars et avril 1899. Il reconnaît l'existence de Tell Djeldjûl qu'il n'a pas rencontré sur les lieux et distingue d'après la Bible les positions de Bethel, Bethaven et Aï. — M. Brünnow publie, à l'occasion de la *Revue biblique,* une note que nous jugeons équitable de reproduire en français : « A propos de la *Revue biblique* 1900, n° 1, p. 164 ss. Le manuscrit de ce récit de voyage était déjà envoyé à la rédaction des Communications et nouvelles de la Société de Palestine, lorsque j'ai eu sous les yeux la collection d'inscriptions de Gérasa du P. Germer-Durand dans la *Revue biblique* 1899, n° 1, p. 5 ss. Je n'ai pas cru nécessaire de redemander le manuscrit à la rédaction pour rayer les quelques copies qui présentaient exactement le même texte que celles de Germer-Durand, mais je me suis contenté de citer à la correction les numéros de l'édition mentionnée, et d'adopter çà et là dans la transcription des lectures de Germer-Durand qui me paraissaient plus justes que les miennes (1). Pendant le peu de temps que je suis demeuré cette fois-là à Djérach, il ne m'a pas été possible de prendre des estampages (2); j'ai cependant exécuté mes copies avec le plus grand soin possible. Domaszewski a pu avec moi en 1897 comparer avec les originaux quelques-unes des inscriptions de Gérasa publiées plus tôt par Germer-Durand ; comme elles étaient toutes excellentes, on est autorisé à conjecturer que les nouvelles le sont aussi. Je serais heureux que cette conjecture fût confirmée par une nouvelle collation des originaux : la possibilité que mes copies soient inexactes ne pouvait cependant me soustraire au devoir de donner les textes comme j'ai cru les lire. La date de l'inscription de Pétra, p. 7, a naturellement été faussement rendue par suite d'une erreur ; l'auteur (H. V.)

(1) C'est ce qu'il aurait fallu dire. — N. D. L. R.
(2) C'est ce qu'avait fait le R. P. Germer. — N. D. L. R.

de la recension de mon récit de voyage citée au début (p. 164) a sans doute raison d'avancer qu'il s'agit de l'ère de Bosra (ainsi 341 = A. D. 447). » Ces lignes si sincères sont tout à l'éloge du savant distingué envers lequel nous avions seulement voulu maintenir les lectures de notre collaborateur, sans dissimuler le profit notable qu'on pouvait retirer des siennes en plusieurs cas. M. le Professeur Brünnow nous permettra de dire à cette occasion qu'il travaille assidûment à la rédaction définitive de son récit de voyage. On peut espérer le voir paraître dans un an et ce sera une contribution des plus importantes à la géographie et à l'archéologie de la Transjordane, en particulier par un plan détaillé de Pétra et de ses tombeaux.

Zeitschrift d. D. P. Vereins, XXII 4. *Contributions à la connaissance du désert de Syrie* (suite), par le Professeur M. Hartmann. — *Compléments à ma carte du Djôlân et du Hauràn occidental*, par le Dr Schumacher, de Caïffa. L'excellent géographe revient ici, à la suite d'une nouvelle exploration, sur ses études de 1884 et 1886. Les notes d'aujourd'hui contiennent extrêmement peu de découvertes archéologiques; elles sont surtout relatives aux changements qui se sont opérés dans le pays, en grande partie par suite des colonisations. Hélas! tout n'est pas amélioration, et il faut déplorer avec l'auteur que les gens de *Mkeis* détruisent sans pitié les beaux restes de Gadara. — *Mon voyage de Palmyre à Selemiyé,* par le Dr M. Sobernheim de Berlin.

P E Fund Quarterly Statem., juillet 1900. — Après le rapport du Dr Bliss sur les fouilles de Tell Djedeideh dont il est question dans la Chronique, M. Macalister cite un dolmen près de Beit Djebrin et donne un relevé complet des Tombes de l'ou. er-Rabâbi à Jérusalem. L'auteur nous attribue une part trop aimable pour que nous puissions faire autre chose que le remercier en attendant l'occasion de reprendre cette étude à laquelle il a fourni une contribution excellente. Le même auteur reproduit quelques rochers à petits trous artificiels dessinés à Tell Djedeideh. — Note par M. Souter sur une inscription grecque publiée même revue, même année, p. 69. L'auteur donne ZOMINOC comme une variété de *Dominus*. — Le Rév. Hanauer signale assez vaguement des plaques de marbre sculptées et des sarcophages en terre cuite. Des cuves creusées dans le roc au-dessous du Bir Eyoub à Jérusalem seraient la preuve que cette fontaine est bien ʿAïn rogel, la fontaine de Foulon. — M. Clermont-Ganneau lit Hébron sur une anse lue Nob par M. Sayce, qui lui donne raison. — M. Schick dessine le plan du couvent de S. Démétrius (*Mar Metri*) à Jérusalem. — Les tablettes babyloniennes publiées et traduites par M. Pinches n'ont aucun rapport direct avec la Palestine. — La Mer Morte, récit de voyage par M. Gray Hill. — Le Rév. W. Collins Badger répond fortement au Rév. Birch au sujet du miracle de Josué. — Résultat des observations météorologiques prises à Tibériade et à Jérusalem en 1899 par M. J. Glaisher. On peut y constater l'énorme différence de température entre les deux villes. A Tibériade la température a atteint ou dépassé 90 degrés Farenheit pendant 168 jours de l'année et atteint ou dépassé 100 degrés pendant 44 jours. A Jérusalem la température a atteint ou dépassé 90 degrés seulement pendant 20 jours et n'a pas atteint 100 degrés. D'autre part le maximum moyen était en août à Tibériade, en septembre à Jérusalem.

Dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1899, n° 4, et 1900, nos 1 et 2, le R. P. Siméon Vailhé donne un répertoire alphabétique des monastères de Palestine beaucoup plus complet que ceux que nous possédions et qui pourra rendre des services aux chercheurs. Les auteurs anciens sont dépouillés avec soin. Les identifications montrent

que l'auteur connaît bien la Palestine où il a vécu, mais pourraient cependant être poussées plus loin; par exemple rien n'est indiqué pour la Nouvelle Laure qui paraît si clairement être à Oumm 'Amdân, à trois quarts d'heure de Thecôa. Une ruine *Fotiné* (1900, p. 43) n'existe malheureusement pas près de Jérusalem. A propos de Sapsas on aurait dû dire que la carte de Mâdaba lit Sapsaphas, ou plutôt restituer l'orthographe attestée par ce vénérable document.

L'École Américaine a Jérusalem. Nous traduisons du *Biblical World* (juillet 1900) le manifeste qui suit :

« Le projet d'une École Américaine pour les études orientales et les recherches en Palestine, projet écrit en 1895 par la société de littérature et d'exégèse biblique, deviendra en octobre prochain, un fait accompli.

Le but de cette École est de fournir aux étudiants déjà bien préparés, sortant des établissements américains, la facilité de poursuivre les recherches relatives à l'histoire, tant sacrée que profane, à la topographie, à l'archéologie, à l'épigraphie, et aux autres matières connexes, et particulièrement d'explorer des lieux historiques et d'y pratiquer des fouilles. Son organisation est modelée, dans ses grandes lignes, sur celle des écoles Américaines d'Athènes et de Rome. Elle offrira les mêmes avantages aux étudiants des deux sexes, à quelque race qu'ils appartiennent, mais elle se gardera libre de toute préférence et de toute obligation vis-à-vis des confessions religieuses et des institutions savantes. L'école est affiliée, comme celles de Rome et d'Athènes, à la Société Américaine d'Archéologie, qui lui a fait la promesse d'un petit subside annuel. Cette œuvre a reçu les chaleureux encouragements de la Société Américaine Orientale, ainsi que des dons, en faible quantité, de la part des quelques amis des études bibliques et orientales. Elle débute grâce à l'assurance que lui ont donnée une vingtaine de collèges et de séminaires de théologie de contribuer chacun pour sa part, et pendant l'espace de cinq ans, par une somme annuelle de cent dollars au moins, les directeurs de ces établissements espérant que, avant l'expiration de ce terme de cinq années, la nouvelle école aura, par ses travaux, acquis auprès des amis de l'étude un droit à leur aide généreuse. En reconnaissance du patronage accordé à l'œuvre, toute institution qui verse annuellement la contribution susdite reçoit le privilège de choisir chaque année parmi le personnel de ses diverses facultés un professeur qui sera chargé de la partie scientifique de l'école, en plus du résident en titre, qui pourrait être occupé à surveiller des fouilles ou des explorations au dehors.

Le directeur des études élu pour la première année est le Prof. Charles C. Torrey, de l'Université de Yale. Malheureusement, la modicité des ressources dont dispose l'école à l'heure présente ne permet pas d'offrir encore des places de professeur résident; mais tout agrégé venant des institutions qui contribueront à l'entretien de l'école, sera reçu sur présentation d'un certificat attestant de sa situation universitaire. Quant aux autres candidats, on exigera d'eux une connaissance développée du latin, du grec et de l'hébreu, et aussi de l'allemand et du français. La durée du séjour à l'école sera de huit mois, du 1er octobre au 1er juin : la somme nécessaire à un étudiant pour couvrir les frais de ce séjour ne dépassera vraisemblablement pas beaucoup cinq cents dollars, y compris le voyage aller et retour.

Lorsqu'on s'arrête à considérer que la Terre Sainte est le théâtre et la source de ce développement historique religieux qui a fourni à la civilisation moderne un troisième élément qui en fut aussi comme le couronnement; que pendant des siècles, ce pays fut la grande voie de communication entre les nations d'Europe et d'Extrême-Orient; que dans son sol sont ensevelis, au témoignage des juges les plus compétents, des

ruines dont la connaissance jetterait la lumière sur quelques-uns des plus importants problèmes — bibliques, historiques, linguistiques — qui intéressent aujourd'hui les savants; et de plus que des Américains — Edward Robinson, W. J. Thomson, et d'autres — ont été parmi les premiers qui méritèrent la reconnaissance du monde savant, en acquérant pour eux-mêmes la renommée, par leurs recherches savantes en Palestine, on ne peut que s'étonner que leurs concitoyens aient si longtemps attendu pour continuer et développer une œuvre si attrayante et si pleine de promesses — une œuvre à laquelle ils sont comme engagés par honneur aux yeux du monde savant. Si chacun de ceux qui liront ces lignes veut bien faire ce qui est en son pouvoir pour promouvoir cette œuvre, les résultats, on l'espère, ne manqueront pas d'être bientôt très satisfaisants.

Le Comité chargé à l'heure présente de la direction de l'école, se compose du Prof. Théodore F. Wright, de Cambridge, du Prof. H. G. Mitchell, de l'Université de Boston, du Dr William Hayes Ward et du Dr John P. Peters tous deux de New-York, et du soussigné, qui accueillera avec empressement les demandes d'entrée ou de renseignements.

J. Henry Thayer,
Président du Comité.

Université de Harvard.
Cambridge, Mass. 1er juin 1900.

D'autre part, le ministère de l'Instruction publique en Prusse a invité la Société qui s'occupe des écoles protestantes en Palestine à ériger à Jérusalem un Institut ecclésiastique archéologique, qui est encore évidemment une sorte d'école biblique, avec cours et voyages archéologiques. Les bâtiments doivent s'élever au lieu même où naguère l'Empereur allemand dressait ses tentes. Devant ce déploiement, il est à espérer que les catholiques se souviendront que les Dominicains ont pris sur eux la lourde charge d'une école biblique, et que cette école est ouverte depuis dix ans.

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1900

N° 1. — Janvier.

Pages.

I. ÉTUDE SUR LE PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE. — **R. P. Th. Calmes** 5

II. ÉTUDES SUR L'ECCLÉSIASTE (*suite*). — **R. P. Condamin**. 30

III. NOUVEAUX FRAGMENTS HÉBREUX DE L'ECCLÉSIASTIQUE. — **M. Touzard** 45

IV. L'ITINÉRAIRE DES ISRAÉLITES DU PAYS DE GESSEN AUX BORDS DU JOURDAIN. — **R. P. Lagrange**. 63

V. MÉLANGES. — 1° Notes sur quelques mots hébreux, **M. Levesque**. — 2° Épigraphie palestinienne, **R. P. Germer-Durand**. — 3° Note sur une inscription de Ba'albek et sur des tuiles de la légion X^a Fretensis, **M. Michon**. 87

VI. CHRONIQUE. — Hypogée judéo-grec; Excursion en Philistie. Les fouilles anglaises; nouvelles de Jérusalem, **R. P. Vincent**. — Mosaïque de Hosn, **R. P. Séjourné**. 106

VII. RECENSIONS. — I, Dr Paul Koestchau, *Origenes Werke;* II, Dom Cuthbert Butler, *The lausiac history of Palladius* (**Mgr Batiffol**). — I, J. Craig, *Assyrian Babylonian religious Texts: Assyriological-astronomical-Texts;* II, L. W. King, *Letters and Inscriptions of Hammurabi* (**R. P. Scheil**). — G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse Bruchstücke Der Sophonias Apocalypse* (**R. P. Vincent**). — I, Johannes Frey, *Tod, Selenglaube and Seelenkult im alten Israel;* II, Joh. Doller, *Rhythmus, Metrik und Strophik* (**Y.**). — Salvatore Minocchi, *Il Nuovo Testamento* (**U. F.**). — R. P. Sertillanges, *Jésus* (**R. P. Séjourné**). 122

VIII. BULLETIN. — L'interprétation de la Sainte Écriture par l'Église. — Le lieu de la lapidation de S. Étienne (**R. P. Lagrange**). Travaux français, allemands, anglais, américains. — Palestine. 135

N° 2. — Avril.

Pages.

I. ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES : III, Fils de l'homme et fils de Dieu. — **R. P. Rose** 169

II. DÉBORA (Juges : récit en prose, chap. IV; Cantique, ch. V). — **R. P. Lagrange** 200

III. L'AUTEUR DU QUATRIÈME ÉVANGILE. — **M. A. Van Hoonacker** 226

IV. MÉLANGES. — 1° Un fragment inédit de la version sahidique du N. T., Éphés., I, 6-II, 8b, **M. Hyvernat**. — 2° Le soi-disant testament de N.-S. J.-C., **Mgr Batiffol**. — 3° Menus problèmes de critique et d'exégèse : I. L'unité d'Abdias, **R. P. Condamin**. — 4° Un manuscrit de l'Apocalypse conservé au Séminaire de S.-Sulpice, **M. Levesque**. — 5° L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain (*suite*), **R. P. Lagrange** 248

V. CHRONIQUE. — Épitaphe arabe de Jérusalem, **M. Max Van Berchem**. — Fouilles anglaises, **R. P. Vincent** 288

VI. RECENSIONS. — Petrus Batiffol, *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*. — Rev. T. K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah. The Book of the Prophet Isaiah, a new english translation*. — *The Book of the Prophet Isaiah, critical edition of the hebrew text* (**R. P. Lagrange**). — C. H. Toy, *The Book of Ezechiel, critical edition of the Hebreu Text*. — *The Book of Ezechiel, a new english translation* (**R. P. Vincent**). — F. Vigouroux, *La Sainte Bible Polyglotte* (**R. P. Calmes**). — Giovanni Semeria, *Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente*. (**U. Fracassini**) 393

VII. BULLETIN. — Travaux français, allemands, anglais. — Palestine. . . . 307

N° 3. — Juillet.

I. SERMONS DE NESTORIUS. — **Mgr Batiffol** 329

II. ÉTUDES SUR L'ECCLÉSIASTE (*suite et fin*). — **R. P. Condamin**. . . 354

III. ÉTUDE SUR LE PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE (*suite*). — **R. P. Calmes** 378

IV. MÈTRES ET STROPHES DANS LES FRAGMENTS DU MANUSCRIT PARCHEMIN DU SIRACIDE. — **M. Hubert Grimme** 400

V. MÉLANGES. — 1° Projet d'un commentaire complet de l'Écriture Sainte, **R. P. Lagrange**. — 2° Un préfet assyrien de Samarie, **R. P. Scheil**. — 3° Sceau anonyme de l'Abbaye Sainte-Marie Latine de Jéru-

Pages.

salem, **M. Gust. Schlumberger.** — 4° Lettre au R. P. Séjourné sur des inscriptions de Syrie, publiées dans la *Revue Biblique*, **M. Perdrizet.** — 5° L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain (*suite et fin*), **R. P. Lagrange.** 414

VI. CHRONIQUE. — L'église Saint-Jacques. — Fouilles anglaises. — Nouvelles de Jérusalem, **R. P. Vincent.** 450

VII. RECENSIONS. — I, H. P. Smith, *A critical and exegetical commentary on the books of Samuel.* — II, D. Rudolph Kittel, *Die Bücher der Könige* (**R. P. Lagrange**). — M. Ch. Clermont-Ganneau, I, *Recueil d'Archéologie orientale.* — II, *Archeological Researches in Palestine* (**R. P. Vincent**). — Dr Seb. Euringer, *Die Aufassung des Hohenliedes bei den Abessinier* (**R. P. Jaussen**). — MM. Lidzbarski, *Handbuch des Nordsemitischen Epigraphik* 457

VIII. BULLETIN. — Autriche. — France. — Travaux allemands, espagnols. — Palestine. — Travaux anglais. 471

IX. PROGRAMME DE L'ÉCOLE DES ÉTUDES BIBLIQUES ET THÉOLOGIQUES A JÉRUSALEM. 487

N° 4. — Octobre.

I. ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES : IV. La rédemption messianique. — **R. P. Rose** 489

II. ÉTUDES MÉTRIQUES ET CRITIQUES SUR LE LIVRE DES PROVERBES. — **R. P. Nivard Schlœgl** 518

III. LES NOUVEAUX FRAGMENTS HÉBREUX DE L'ECCLÉSIASTIQUE (*fin*). — **M. Touzard** 525

IV. ÉTUDES SUR LE MILIEU RELIGIEUX ET INTELLECTUEL CONTEMPORAIN DU NOUVEAU TESTAMENT. — **M. Hackspill** 564

V. MÉLANGES. — 1° Note sur le Pharaon Menephtah et les temps de l'Exode, **M. Ph. Virey.** — 2° Le prétendu fil à plomb de la vision d'Amos, **R. P. Condamin.** — 3° La campagne de Sisara contre Barac, **G. Marmier.** — 4° Notes exégétiques : deux notes sur les oracles de Balaam, **Émile Lefranc** 578

VI. CHRONIQUE. — El-Ya'qoubiyeh. — Une nécropole gréco-romaine, **H. V.** — Fouilles anglaises, **L.** 603

VII. RECENSIONS. — R. H. Charles, *A critical History of the Doctrine of a future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity.* — Theodor Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* (**R. P. Lagrange**). — Dr W. Bacher, *Die*

Pages.

Agada der Palästinensischer Amoräer (**R. L.**). — **Prof. W. M. Ramsay**, *A Historical Commentary on St Paul's Epistle to the Galatians.* — P. Jensen, *Mythen und Epen* (**R. P. Scheil**)..... 610

VIII. BULLETIN. — Le Congrès de l'histoire des religions. — Note sur Samuel Berger. — Travaux anglais, allemands, français, belges. — Palestine.. 629

IX. Table des matières..... 659

Le Gérant : V. Lecoffre.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS

Librairie VICTOR LECOFFRE, 90, rue Bonaparte, Paris.

TABLES GÉNÉRALES

COMPRENANT LES VOLUMES I-VIII (1892-1899)

DE LA

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE

AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

Un volume in-8° de 80 pages, imprimé par Protat. . . . . **1** fr. **50**

Les premières **tables générales** *de la Revue Biblique viennent d'être éditées avec le plus grand soin pour le fonds, et la plus réelle perfection pour la forme. Elles comprennent les travaux des huit premières années (vol. I-VIII, 1892-1899). Nous ne doutons pas qu'elles ne répondent aux désirs des abonnés de la Revue Biblique, et de tous ceux qui s'occupent sérieusement des études bibliques et palestiniennes. Rien de mieux pour en donner une véritable idée que de reproduire ici l'***Index**.

I. Table alphabétique des auteurs 1
II. Table des recensions et bulletins. 14
III. Table alphabétique des matières principales traitées dans les articles de la Revue. 36

IV. Table des inscriptions :

1. Liste des noms propres :
   A. Inscriptions grecques 50
   B. Inscriptions latines 56
   C. Inscriptions hébraïques et phéniciennes 59
   D. Inscriptions palmyréniennes 60
   E. Inscriptions nabatéennes 61
   F. Inscriptions assyriennes. 63
   G. Inscriptions arabes 64
2. Principaux termes techniques, surtout d'architecture :
   A. Grecs 65
   B. Latins 65
   C. Sémitiques. 66
3. Ères mentionnées 66
4. Titres impériaux :
   A. Inscriptions grecques. 66
   B. Inscriptions latines 67
5. Termes relatifs à l'armée. 69
6. Titres religieux. 69
7. Titres militaires et civils :
   A. Inscriptions grecques 70
   B. Inscriptions latines 71
8. Inscriptions bibliques 71
9. Liste alphabétique des noms propres de la mosaïque de Mâdabá. 72

V. Illustrations 75

JULIEN L'APOSTAT

TOME PREMIER

LA SOCIÉTÉ AU IVe SIÈCLE. — LA JEUNESSE DE JULIEN. — JULIEN CÉSAR

PAR

M. PAUL ALLARD

Un volume in-8°. . . . . 6 fr.

Pour paraître le 15 Octobre

SYNOPSE ÉVANGÉLIQUE

PAR

M. JOSEPH BRUNEAU, P. S. S.

Un volume in-16

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00627 6816